This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

1931

LA CRISE SOCIALE

DU MÊME AUTEUR

Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire (*Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.*) Deuxième édition, 1 vol. in-8°, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, ALCAN . . . . 10 fr. »

La Causalité efficiente, 1 vol in-18, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, ALCAN 2 50

Éléments de philosophie. Quatrième édition. Paris, PICARD et KAAN, 2 vol. in-12. . . . . 8 »

François Bacon, Paris, LETHIELLEUX, 1 vol. in-12. 3 50

Les Livres et les Idées, Paris, LECOFFRE, 1 vol. petit in-8° 3 50

Catholicisme et Démocratie, Paris, LECOFFRE, in-12 . . . . . 3 50

Le Catholicisme et la Vie de l'Esprit, Paris, LECOFFRE, in-12 . . . . . 3 50

Léon Ollé-Laprune, br., in-8°, LECOFFRE . . (épuisé).

La Question du Latin, br., in-8°, LECOFFRE . . 1 »

L'Enseignement féminin, br., in-8°, LECOFFRE. 1 »

OUVRAGES DE YVES LE QUERDEC

Paris, LECOFFRE

Lettres d'un Curé de campagne (*Ouvrage couronné par l'Académie française*), huitième mille, 1 vol. in-12 . . . . . 3 fr. 50

Lettres d'un Curé de canton, sixième mille, 1 vol. in 12 . . . . . 3 50

Le Journal d'un Évêque :

PREMIÈRE PARTIE, quatrième mille, 1 vol. in-18 . 3 50

DUXIÈME PARTIE, troisième mille, 1 vol. in-18 3 50

LA CRISE SOCIALE

PAR

GEORGE FONSEGRIVE

LA CRISE DU LIBÉRALISME
LE SENS SOCIAL
LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL
L'ORDONNANCE SOCIALE
LE FONDEMENT DU DROIT D'ASSOCIATION
LA CONDITION DU TRAVAILLEUR DANS LE SOCIALISME
LA CONDITION DU TRAVAILLEUR DANS LE CATHOLICISME
L'IDÉE RÉPUBLICAINE
L'IDÉE DÉMOCRATIQUE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
90, RUE BONAPARTE

1901

TOUS DROITS RÉSERVÉS

HN64
F6

UNIV. OF
CALIFORNIA

PRÉFACE

Les chapitres qui composent ce volume, bien que ne se suivant pas rigoureusement les uns les autres, sont cependant reliés intérieurement les uns aux autres bien plus étroitement qu'il ne peut paraître de l'extérieur à la simple lecture des titres. Ils ont constitué des moments d'une même œuvre, ils ont, j'en suis sûr, une unité d'inspiration et, je le crois, une unité de pensée, mais ils constituent aussi, chacun à sa place, des articulations organiques d'une doctrine sociale qui paraît, si l'on ne se trompe, assez cohérente et assez solide. C'est afin de tracer en bref les grandes lignes de cette doctrine, d'y marquer la place des chapitres qui vont suivre que ces lignes sont écrites.

Chacune des pages de ce livre a été un moment de l'action continue à laquelle, depuis qu'il tient une plume, l'auteur n'a cessé de travailler, et qui consiste à se demander comment il lui est possible d'acclimater sans les altérer ses sentiments et ses

405646

pensées de catholique parmi les milieux nouveaux créés par les luttes de la pensée et les mouvements politiques et sociaux. On sait assez que c'est à cette œuvre que la Quinzaine *s'est consacrée. Les amitiés chaudes, les larges et intelligentes sympathies, qui sont venues à cette Revue des côtés les plus divers, et surtout la bienveillance extrême que, cette année même, le grand Pontife Léon XIII a daigné témoigner à son directeur, compensent et au delà toutes les colères que son attitude a pu soulever. Les injures tombent, les injustices deviennent caduques, les cabales sont impuissantes et les jalousies doivent se taire, la vérité de l'idée triomphe et sa fécondité rayonne. Il faut toujours marcher droit sa route avec la même sérénité souriante. La colère a toujours tort, et si la sottise est immortelle, les sots meurent et avec eux leurs sottises.*

C'est pour tuer quelques sottises que tous ces chapitres ont paru d'abord dans la Quinzaine *sous forme d'articles. Quelques-uns avant d'être écrits avaient été parlés sous forme de conférences en diverses villes, devant divers auditoires. A Bruxelles, devant les Étudiants catholiques appelés à lutter plus tard contre les « libéraux » belges, l'auteur traita de la* Crise du libéralisme ; *à Lyon, devant la Société populaire d'économie sociale, il essaya de définir aux membres de cette Société qui s'exerce*

à la solidarité sociale, la genèse, la nature et les fonctions du Sens social ; *au Congrès sur le droit d'association présidé par M. Lamy, il exposa les principes juridiques du* Droit d'association ; *appelé à Saint-Quentin pour inaugurer devant des ouvriers une série de conférences destinées à combattre le socialisme, il mit en présence la* Condition du travailleur dans le socialisme et dans le catholicisme. *Devant les séminaristes de Besançon, d'Évreux, de Saint-Sulpice à Paris, il exposa comment le catholicisme n'entre pas nécessairement en conflit avec le désir qu'ont les modernes de conserver leur autonomie spirituelle et on pourra retrouver les principales idées développées en ces conférences au § 5 du chapitre IV sur l'*Ordonnance sociale ; *enfin au collège des Sciences sociales, devant un auditoire composé en majeure partie de non-catholiques, l'auteur rechercha s'il y avait entre les croyants et les non-croyants quelques points communs par où pourrait commencer à se faire l'*Entente morale *et de cette conférence sont tirées les principales idées du § 6 du même chapitre.*

Ces entretiens forment maintenant les principaux chapitres de ce livre. On y a cependant voulu ajouter quelques autres études pour les mieux relier les uns aux autres et enfin pour leur donner comme une conclusion pratique.

L'ouvrage entier a pris pour titre : La Crise sociale, *parce qu'il a été inspiré par l'état social incertain que nous traversons. Pour reprendre une comparaison de Taine, nous assistons à un phénomène historique semblable à ce phénomène biologique qu'on appelle mue : une chenille devient papillon, un têtard devient grenouille. Depuis cent ans en France nous sommes à l'état chrysalidal, nous passons de l'état monarchique à l'état démocratique. Un tel état essentiellement transitoire et anormal ne va pas sans fièvre, sans anémie, sans troubles de toute nature. Nous traversons donc une* Crise, *nous sommes en* Révolution. *Les institutions organiques du passé peu à peu s'atrophient et meurent, d'autres travaillent à se former sous la poussée d'une finalité immanente, à travers les tâtonnements maladroits d'une vie qui cherche les moyens de vivre. Cet état de malaise, à la fois débile et surexcité, est vivement senti par tous. Tous en souffrent et voudraient au plus tôt le voir cesser. Pour cela les uns, qu'on appelle des* conservateurs, *sans doute parce qu'ils ont horreur de ce qu'ils n'ont pas vu encore, se cramponnent au passé, ils maudissent la Révolution ; les autres, impatients, voudraient aller plus vite encore vers l'avenir, ils détestent le passé et ne peuvent guère supporter le présent même, c'est pour cela qu'ils sont* révolu-

tionnaires. *Ils sont condamnés les uns et les autres et condamnés par la vie, les uns pour vouloir lui barrer la route, les autres pour vouloir la devancer.*

Les paroles et les étiquettes n'y font rien : vous reconnaîtrez les premiers à ce signe qu'ils mêlent toujours à leurs aspirations des regrets et des retours vers les formes du passé, voulant toujours mettre le vin nouveau dans les vieilles outres ; vous reconnaîtrez les seconds à leur instabilité d'esprit, à leur incapacité de repos, à leur appétit de mouvement. Car parmi les conservateurs il en est qui considéreraient comme une injure d'être appelés des réactionnaires, et parmi les révolutionnaires il en est qui prétendent assurer la paix sociale. Les uns et les autres sont des inquiets, les uns voulant apaiser leur inquiétude par les cataplasmes du passé et les autres s'imaginant diminuer par une instabilité perpétuelle leur prurit de changement.

Entre ces deux sortes d'hommes il n'en existe qu'un tout petit nombre qui sachent comprendre que le malaise présent est un acheminement nécessaire vers une organisation sociale relativement stable et tranquille, autant que peut l'être une organisation humaine. Ils savent que les formes du passé, parce que précisément elles ont convenu au passé, ne sauraient s'adapter à l'avenir ; on ne peut pas plus faire renaître l'ancien régime ni aucune de

ses institutions sous leur forme première qu'on ne peut étant homme redevenir enfant ou, si l'on aime mieux, étant vieux redevenir jeune. Et d'autre part il n'est au pouvoir de personne de hâter le cours du temps ; il faut une certaine durée à l'incubation des états sociaux comme à l'incubation de toutes les formes vivantes. Il faut quelques semaines à un ver à soie pour filer son cocon et sortir de sa chrysalide, est-ce trop d'un siècle ou deux pour qu'une nation opère sa mue sociale ? Il est donc inutile de chercher à pousser en avant et d'aller plus vite. Quelque désagréable que soit la crise que nous traversons, il faut la subir et ne pas la précipiter, de crainte de catastrophes. Il faut laisser aux vieux organes le temps de ne plus servir, de s'atrophier et de disparaître ; il faut laisser aux jeunes organes le temps de se former, de suppléer peu à peu les autres et enfin de les remplacer. Le têtard peu à peu ne se sert plus de ses branchies et use de ses poumons, puis les branchies s'atrophient et leur trace même enfin a disparu dans la grenouille. Voyez s'il n'en est pas tout à fait de même de l'ancienne noblesse française, par exemple : elle devient oisive, inutile, s'isole en elle-même, puis s'atrophie et n'existe plus que de nom : Magni nominis umbra.

Ce qui seul est permis en ces temps de crise, c'est

de seconder par la docilité attentive de l'esprit les puissances créatrices de la nature. Il convient donc d'abord de se mettre en garde contre les séductions simplistes de l'intelligence. Une nation est comparable à un organisme qui a répandu, à travers toutes ses cellules, son âme latente, son principe social de vie. Les lois de cette vie se manifestent à travers l'histoire, elles sont complexes, et très positives, régissant des faits concrets. Aucun esprit humain n'est capable a priori *de les poser, on ne peut les découvrir que dans les faits qui les manifestent et par conséquent après que ces faits ont été réalisés. Celui qui ferait l'histoire constitutionnelle d'un têtard avant d'avoir vu comment celui-ci devient grenouille, devrait nier que la loi de ce têtard doive être, à un moment donné de son évolution, de respirer par des poumons. C'est cette simple considération qui a exorcisé désormais de la politique et de la sociologie toutes les déductions purement logiques et abstraites : la vie est plus riche que notre logique, plus féconde que toutes nos abstractions. Telle est la vue profonde à laquelle fut amené Joseph de Maistre par sa haine instinctive contre les Philosophes du XVIIIe siècle. C'est à cette vue reprise par Auguste Comte, par Herbert Spencer, appliquée par Taine, que nous nous tenons.*

La première conséquence qui résulte de cette attitude expérimentale et positive, c'est que la façon simple et quasiment mécanique dont le libéralisme avait jadis résolu la question des rapports sociaux se trouve critiquée et condamnée, comme se trouve condamnée la solution également simple à laquelle s'oppose le libéralisme, la solution autoritaire, césarienne et absolutiste. C'est ce que montre l'étude sur la Crise du libéralisme. *Ce n'est pas la raison pure pratique, comme parlait Kant, qui peut découvrir* a priori *les lois juridiques qui règlent les rapports sociaux des hommes dans l'ordre triple de la pensée, de l'action politique et des relations économiques. Le problème social est trop compliqué pour pouvoir être résolu en ne tenant compte que d'une des forces qui entrent en jeu dans la vie sociale, de la liberté. Avant tout, il y a la vie, la vie sociale, la vie nationale dont la liberté individuelle n'est qu'un élément et une manifestation, produit autant que facteur, émanation au moins autant que source de production.*

Or, de même que dans les individus la vie est diffuse en chaque cellule, qu'elle se maintient et se développe par la coopération spontanée de tous les éléments plastidaires, dans la vie sociale et spécialement dans la vie d'un peuple, dans une vie

nationale, la vie totale est diffuse en tous les individus, elle se maintient et se développe par le concours des volontés. Rien donc n'est plus important que d'établir l'existence du Sens social *et d'en montrer l'importance. Car, pour que la vie nationale se développe d'une façon continue, il faut que chaque individu interroge son sens social et se range, docile, à ses lois. Il convient ici de récupérer une âme simple, de s'identifier au peuple, de se faire enfant. Toute la science la plus haute ne peut que servir à justifier les spontanéités irréfléchies de l'instinct national, du vouloir-vivre social inconsciemment diffus à travers toutes les consciences individuelles. C'est là le vrai sens de la Volonté générale dont il est si souvent question dans Rousseau. L'acte délibéré de l'esprit, la volonté individuelle trouve en cette Volonté générale sa règle et sa loi, bien loin qu'elle puisse la constituer ; l'individu humain, loin de chercher à faire prédominer sur les autres son désir ou ses caprices, doit, au contraire, se conformer à l'ensemble pour s'accorder avec tous. Et ainsi le privilège de l'intelligence ne consiste pas à pouvoir imposer des lois individuelles, des vouloirs autoritaires et capricieux, mais à obéir à la loi sociale universelle, manifestée dans l'instinct, dans le sens social, en sachant seulement qu'elle obéit. C'est*

en cette obéissance consciente et raisonnée que consiste la vraie liberté. Le bien n'est que dans la soumission à la loi universelle, le libre arbitre n'a de valeur que quand il se range à la loi, donc quand il n'invente ni ne crée rien; s'il veut inventer quelque chose proprement sien, créer véritablement, ce ne peut être que le hors la loi, c'est-à-dire le mal même.

Mais la conscience que l'on prend par le sens social des tendances essentielles de la nation à laquelle on appartient, doit servir à nous empêcher de résister par ignorance à ces tendances vitales. Une nation qui veut vivre ressemble à une foule qui, voulant fuir un danger ou courir à un spectacle attrayant, se précipite vers une issue; un courant s'établit, fait des poussées inconscientes de chaque individu dans la foule, tous veulent marcher et aller du même côté, mais, faute de distinguer nettement l'issue, ou par désir égoïste d'aller plus vite et de devancer les autres, les poussées se font trop fortes d'individu à individu, on piétine et on s'écrase. Qu'au contraire un ordre soit établi, que tous sachent ce qu'ils ont à faire et le fassent posément, l'effort sera beaucoup moindre et la marche beaucoup plus rapide. L'intelligence ne crée rien, mais elle est un merveilleux outil pour bien faire, elle empêche la force de se disperser et de s'égarer.

Il est donc de la plus grande utilité de discerner quelles sont les lois essentielles qui régissent les sociétés, et c'est pour cela qu'après avoir traité du Sens social, *nous avons parlé de la* Division du travail social *et de l'*Ordonnance sociale. *Dans la* Division du travail social, *nous avons fait comme l'analyse des lois de l'action sociale, et dans l'*Ordonnance sociale, *nous en avons montré la synthèse et nous avons profité de cette occasion pour faire voir comment quelques-uns des faits sociaux les plus controversés durant ces derniers temps n'étaient pas aussi extérieurs aux lois sociales qu'on l'a répété avec plus de bonne foi que de vrai discernement.*

A côté de l'ordonnance sociale générale et sous son égide, il y a place pour des sociétés ou associations particulières. Le Droit d'association, *si bizarrement contesté aujourd'hui à quelques-uns, est un droit primordial de la nature humaine. On s'est attaché particulièrement, en ce chapitre, à faire voir que l'association, par elle-même, ne créait aucun fait social nouveau, qu'elle ne faisait que multiplier les énergies et que, par conséquent, bonne en elle-même et par elle-même, elle devait être acceptée ou interdite, selon que les occupations auxquelles se livrent ses membres sont elles-mêmes interdites ou tolérées.*

Après avoir ainsi posé les principes généraux de la vie sociale, on s'est mis en présence du fait de la recherche universelle d'une réforme sociale. Il y a des injustices économiques, il faut qu'elles disparaissent. Jusqu'à présent, en dehors du libéralisme qui a fait faillite, il n'y a en présence que la réforme collectiviste et la réforme catholique. Se plaçant donc surtout au point de vue du travailleur pour envisager ces deux réformes, on a mis en parallèle la Condition du travailleur dans le socialisme *avec la* Condition du travailleur dans le catholicisme. *On n'a pas jeté l'anathème au socialisme, on a, au contraire, rendu justice à ses hautes aspirations, mais, de l'analyse la plus impartiale et même la plus sympathique, on n'a pu tirer qu'une conclusion, c'est que le collectivisme est un régime impossible et que, fût-il réalisable, il ne ferait que remplacer les injustices présentes par d'autres qui seraient pires et, en tous cas, plus insupportables. Le catholicisme, par son inspiration plus que par ses dogmes, par son esprit plutôt que par ses doctrines, fournit les moyens d'atténuer les injustices et même de les supprimer, tout en conservant à la vie sociale des chances et des ouvertures d'horizon que supprime le collectivisme. Le remède au collectivisme se trouve donc dans l'esprit du catholicisme d'abord, parce que*

l'esprit du catholicisme rend inutile la réforme collectiviste en supprimant l'injustice qui fournit le prétexte aux réformateurs, et, ensuite, parce que la vie dans le catholicisme est plus noble, plus large, plus vivante que dans le collectivisme. Le fait catholique absorbe le fait collectiviste et, par conséquent, le rend inutile. Le catholicisme vaut mieux que le collectivisme parce qu'il le rend inutile, il le détruit en le remplaçant.

*C'est un autre fait que nous sommes en France sous un gouvernement républicain et démocratique. Il faut ou se révolter contre ce fait et se mettre hors de la vie, hors de la loi nationale, ou l'accepter, et, si on l'accepte, l'accepter avec toutes ses conséquences. Il convenait donc de se demander quelle était l'essence vraie de la République et de la Démocratie, de tâcher de définir l'*Idée républicaine *et l'*Idée démocratique *pour savoir quelles sont les lois vraiment essentielles et intangibles qui régissent le fait républicain et démocratique. A l'examen, aucune de ces lois essentielles ne nous a paru contraire aux lois du catholicisme. L'idée catholique, l'idée républicaine et l'idée démocratique n'ont rien en elles qui les oppose et en fasse des ennemies naturelles. Il serait plus vrai peut-être de leur trouver de profondes affinités.*

Et cela, vraiment, n'est pas étonnant si, comme

je le pense de plus en plus, c'est la Vie qui a raison. La raison logique et raisonnante même ne saurait avoir raison contre cette Raison souveraine et intégrale qui se manifeste par le triomphe de la Vie. Tout ce qui est mort a mérité de mourir. La faiblesse est un démérite et la force est une vertu. Il y a des forces injustes, mais leur triomphe apparent ne dure qu'un temps. A la fin, c'est la force vraie qui, seule, triomphe, et cette force vraie se confond avec la justice. La vertu qui succombe ne succombe que pour un temps. La Loi demeure la Loi. On ne ressuscite pas les formes mortes de l'histoire. Il se peut que des monarchies, que des aristocraties revivent ; soyez sûrs que ce sera sous des formes différentes de la féodalité ou de l'absolutisme de Louis XIV. Le fait a raison quand il dure, malgré tout ce qu'on peut lui trouver de défectueux. Sa durée marque sa raison même. Et ces propositions, qui paraissent scandaleuses et impertinentes, le deviendront moins si on les traduit par ces autres équivalentes : L'homme s'agite, Dieu le mène, — on ne saurait échapper à la loi divine, — et c'est Dieu qui finit toujours par avoir raison.

La Monzie-Montastruc, 30 septembre 1900.

G. F.

LA CRISE SOCIALE

CHAPITRE PREMIER

LA CRISE DU LIBÉRALISME

Jamais peut-être le mot de liberté n'a été prononcé aussi souvent que dans le siècle présent. Il semble que le XIXe siècle ait été par excellence le siècle de la liberté. C'est au nom de la liberté que s'est faite la grande Révolution qui termina le siècle dernier ; c'est au nom de la liberté que se sont faites toutes les transformations sociales, même violentes, qui ont agité l'Europe. Jusque vers 1870, le libéralisme a été la doctrine dominante parmi les intelligences généreuses dans tous les pays civilisés. Or, il se trouve qu'au moment où ce siècle va finir le libéralisme subit incontestablement une éclipse ou une crise : ce n'est plus à la liberté que l'on vient demander la panacée universelle capable de guérir tous les

maux dont souffrent les sociétés. Cette crise du libéralisme mérite d'attirer l'attention de tout penseur ; elle est plus intéressante encore pour les catholiques que pour les autres, car le catholicisme a expressément condamné le libéralisme, et il ne saurait être indifférent au cœur des croyants de voir aboutir à la faillite, par le seul poids de son erreur, une doctrine que l'Église a condamnée. D'autre part, il serait étrange que dans cet universel élan vers la liberté il n'y ait eu aucune légitime aspiration, que tous les efforts de ce siècle aient ainsi abouti à une banqueroute définitive. Cette crise du libéralisme, qui est le triomphe de notre Église, est-elle à la fois la faillite du XIXe siècle et la faillite de la liberté ? C'est ce que je me propose ici d'examiner, et pour cela, après avoir d'abord exposé les origines, les raisons philosophiques et l'évolution historique du libéralisme en ses diverses applications, je ferai voir les faits qui ont mis en évidence la faillite de la doctrine, les raisons de principe qui expliquent cette faillite et la rendaient nécessaire, et je terminerai enfin en essayant de faire voir l'âme de justice et de vérité qui se trouvait mêlée aux erreurs du libéralisme et que devront conserver vivante pour vivre elles-mêmes toute doctrine, ou te pratique sociales.

I

Qu'est-ce d'abord que le libéralisme? Je crois que l'on peut le définir, sans risquer d'être contredit, la doctrine qui subordonne toute la pratique sociale au respect de la liberté. Or, comme la liberté est essentiellement individuelle, le libéralisme subordonne en fin de compte la société à l'individu, le droit social au droit individuel, l'intérêt social à l'intérêt individuel, et ainsi le libéralisme est la même chose que l'individualisme. C'est là un point reconnu, avoué, accepté par tous.

Une pareille doctrine dans les temps anciens eût paru quelque chose de monstrueux. Un citoyen de la Grèce ou de Rome tirait sa valeur de la cité à laquelle il appartenait, il se devait tout entier à sa patrie et il n'avait de droits que ceux que la loi lui reconnaissait. Toute sa liberté consistait dans l'obéissance aux lois et Socrate fut condamné pour avoir enseigné qu'au-dessus des lois écrites il y avait des lois non écrites d'après lesquelles la conscience pouvait et devait juger les lois écrites. L'*Antigone* de Sophocle, toute touchante qu'elle soit, est une révolutionnaire. Les chrétiens et les martyrs scandalisent la conscience païenne

parce qu'ils refusent de se soumettre aux lois religieuses, de prendre part au culte civique, d'offrir l'encens et les victimes aux dieux de la cité. Quand le christianisme a triomphé, malgré les changements considérables que la doctrine apporte aux principes, la conception sociale pratique reste la même. Il y a un culte social, une doctrine sociale, et quiconque n'y adhère pas doit être maintenu hors de la cité, comme les juifs, ou regardé comme un traître et traité en conséquence.

Dans les premières années du XVIe siècle, la Réforme refusa de reconnaître l'autorité religieuse. Luther, Zwingle, Calvin soutiennent que l'Esprit-Saint parle directement à la conscience de chaque fidèle par l'Écriture. Plus de pape, plus de sacerdoce, plus d'Église enseignante. Il n'y a plus que la communication directe de l'Esprit-Saint avec chaque conscience individuelle. Quelle qu'ait été la pratique des réformateurs peu cohérente avec leurs principes, il n'est pas douteux que, d'après ces principes mêmes, le droit de chaque conscience devient absolu, inviolable et sacré. Chaque conscience, serve vis-à-vis de Dieu, est libre vis-à-vis des hommes. C'est le point d'origine non pas, comme on l'a dit trop souvent, de la liberté de conscience, mais de l'individualisme, du libéralisme

religieux, qui peut se formuler en ces termes : La religion est affaire de conscience individuelle, aucune autorité extérieure n'a donc le droit d'en connaître et la loi doit laisser libres toutes les expressions de la croyance religieuse.

La Réforme ayant ainsi fondé l'individualisme ou libéralisme religieux, un peu plus d'un siècle après, Descartes, dans sa *Méthode,* établissait le point de départ de l'individualisme philosophique. Descartes reprend à pied d'œuvre l'édifice entier du savoir et déclare qu'il philosophe comme s'il n'y avait pas eu des hommes avant lui. Pascal, vers le même temps, dans sa *Préface d'un Traité du vide,* faisait à l'autorité sa part, Descartes ne lui en réserve aucune. « Rien ne doit être accepté pour vrai si on ne l'a reconnu évidemment être tel. » Or, l'évidence est œuvre absolument personnelle, d'où il suit qu'aucune vérité philosophique ou scientifique ne doit être admise sur la foi d'une autorité quelconque. Chaque savant, chaque philosophe doit recommencer pour son propre compte toutes les démarches qui conduisent à la vérité. D'où il résulte, bien évidemment, que l'intelligence individuelle est seule juge du vrai, qu'elle doit être laissée libre de l'atteindre comme elle peut, de l'exprimer comme elle le voit La liberté de la pensée ou le libéralisme philoso-

phique et scientifique sont les conséquences inévitables de l'individualisme cartésien.

Et je sais bien que Descartes reconnaît que la pratique doit être gouvernée par d'autres lois que la pure théorie et qu'il est bien loin de proclamer pour le philosophe le droit d'échapper à toute discipline sociale (1), mais il n'en reste pas moins que son principe même fait du philosophe, de l'individu pensant, le seul juge des cas où il doit se soumettre aux lois de son pays, comme si elles étaient établies ou démontrées, ou de ceux au contraire où il peut contester les raisons de ces lois et leur bien-fondé.

Il restait un dernier pas à franchir, il fallait transporter l'individualisme du domaine de la conscience religieuse, du domaine de la pensée théorique et abstraite, au domaine de la pratique sociale, pour tout dire, à la politique. C'est Rousseau qui le franchit avec son *Contrat social*. La société civile est le résultat d'un contrat librement passé entre toutes les volontés individuelles. La société est une création des individus, une création de la liberté. Et Kant (2), amenant à leur point d'aboutissement logique les doctrines de Rousseau, finit à son tour par dire : La volonté hu-

(1) Cf. *Discours de la Méthode*, 3e partie.
(2) *Critique de la raison pratique* et surtout *Doctrine du droit*.

maine est essentiellement autonome, il serait immoral pour elle de se courber sous le joug d'une loi qu'elle n'a point consentie ; donc, toute loi, pour être obligatoire, doit être revêtue de l'assentiment des individus contractants. Le peuple est souverain, lui seul peut faire la loi, aucune loi ne saurait exister en dehors de l'assentiment, de la volonté du peuple. Tout ce qui est extérieur à cette volonté est immoral, antijuridique et antisocial. Elle seule peut se juger, et par conséquent tout ce qu'elle édicte doit être regardé comme juste et avoir force de loi. S'il est vrai, ainsi que l'a dit Benjamin Constant, que la Révolution a été un transfert de la souveraineté du prince au peuple, ces conséquences ne nous étonneront pas, car nous nous rappellerons que Bossuet disait des princes : « Ils sont des dieux, et ils participent en quelque façon à l'indépendance divine. » L'individualisme social aboutissait ainsi au libéralisme politique qui pouvait donner naissance de façon également logique ou à une oppression des minorités par les majorités, ou à une anarchie également dangereuse. Ce sont ces doctrines que proclama la Révolution française et qu'elle mit en pratique.

Peu de temps après que Rousseau eut publié le *Contrat social* — le *Contrat social* a paru en 1762 et la *Richesse des Nations* en 1776 — Adam Smith

s'élevait contre les institutions corporatives, les économistes et les physiocrates lui firent écho et il fut proclamé par la Révolution française que toutes les corporations, tous les règlements de métiers devaient disparaître. Chaque individu humain devait à sa guise, par un libre contrat, fixer avec ses co-contractants les conditions de vente, d'achat, de salaire et de travail. Ni la corporation, ni l'État n'avaient à se mêler de ces affaires privées. Laissez faire, laissez passer. L'individualisme politique aboutissait au libéralisme économique. Toutes les transactions étaient proclamées libres ainsi que tous les contrats et si quelques restrictions étaient apportées comme, par exemple, à la liberté de tester ou à l'engagement des services pour toute la vie, c'était avec le but bien avéré de maintenir sauve la liberté individuelle des enfants vis-à-vis des parents, des serviteurs vis-à-vis des maîtres.

Voilà l'œuvre des trois siècles qui ont précédé le nôtre, œuvre logique, œuvre constante et qui tend vers le même but, à restreindre les droits sociaux, à augmenter les droits de l'individu, diminution de l'autorité, augmentation de la liberté. L'homme qui, au xve siècle encore, était un chrétien docile au Pape, à son évêque et à son curé, un philosophe et un savant respectueux des

autorités anciennes, un sujet soumis à son roi, et qui, noble, soldat, magistrat, commerçant ou travailleur, observait fidèlement les règles de son ordre, de sa compagnie ou de sa corporation, apparaît au seuil du XIXe siècle comme un libre penseur en religion et en philosophie, un citoyen libre en politique, un individu qui n'est plus tenu à rien envers sa famille, ses compagnons ou ses pairs. Il est libre et il agit seul, comme il l'entend et comme il le veut.

II

Il est libre, mais il est seul. On a beau empêcher les associations d'exister, comme les individus ne sont égaux ni en intelligence ni en force, le faible isolé est condamné à succomber sous les coups du fort, en sorte que cette liberté dont on l'a gratifié lui devient bientôt un fardeau. La concurrence écrase les moins robustes, le capitalisme pressure les travailleurs, les majorités oppriment les minorités. Tels sont les faits qui, sous des formes parfois tragiques, remplissent l'histoire sociale de notre siècle. De même que les chroniques du moyen âge sont remplies par les guerres féodales qui faisaient le malheur des serfs,

de même, si nous écrivions les chroniques de nos villes, de nos villages, nous les trouverions remplies par des luttes politiques, commerciales, industrielles, qui se terminent par des révocations, des impôts injustes, des faillites ou des grèves, où il y a moins de sang versé que dans les guerres du moyen âge, moins de bravoure aussi, moins d'ardeur chevaleresque, et non pas en fin de compte moins d'angoisses, moins de travaux, moins de larmes et moins de douleurs. L'individualisme économique et social a ainsi donné naissance à un état de concurrence, de lutte, de guerre, finalement de malaise qui a suffi à montrer l'insuffisance de la doctrine.

D'autre part, la pratique des savants démentait les théories de Descartes, et si la liberté de l'examen et de la recherche demeurait entière dans le domaine de la science positive, nulle part on ne vit mieux que dans ce domaine combien l'individualisme cartésien était étroit et ruineux et combien existait peu dans la science la liberté de la pensée. C'est qu'en effet « l'humanité, ainsi que l'avait si profondément vu Pascal, ressemble à un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement », qui, par conséquent, n'oublie pas à chaque instant ce qu'il a appris, mais le conserve au contraire et s'y appuie pour aller aux

découvertes nouvelles. Nulle part plus que dans l'histoire des sciences on ne voit le respect de l'autorité s'allier avec plus de facilité aux exigences de l'avancement scientifique. La science, comme l'a si bien montré Claude Bernard (1), n'est pas individuelle, elle est au contraire impersonnelle ; ce qui en règle et la marche et les procédés, ce ne sont pas les droits de l'individu et de la liberté, mais les droits universels de la vérité, supérieurs à tous les individus, à toutes les volontés, et qui, loin de s'asservir, dociles, à la liberté, réclament au contraire son obéissance et la lui imposent comme un absolu devoir. De là à la fois dans la science le peu de valeur des opinions personnelles et l'importance de la tradition des vérités acquises, c'est-à-dire, au vrai, de l'autorité. L'assentiment des compétences scientifiques est devenu, par la pratique même des sciences, comme le critérium définitif des vérités admises. Or, c'est là essentiellement un fait social et point du tout individuel. Nulle part moins que dans les sciences, dans les vraies, dans celles qui emploient le plus le calcul et le moins la conjecture, il n'y a place pour l'individualisme, pour la liberté de la pensée. Et qui donc pourrait oser dire, ainsi

(1) Voyez dans notre ouvrage : *Le Catholicisme et la vie de l'esprit*, c. III, en particulier p. 138 et suiv.

que le remarquait Auguste Comte, qu'il est libre de penser que 2 et 2 ne font pas 4 ou que le rapport de la circonférence au diamètre n'est pas un nombre constant ou même que la glande thyroïde n'a pas des fonctions physiologiques très importantes? C'est bien surtout dans la science qu'on peut dire que la libre pensée n'existe que pour les fous et que donc le libéralisme n'y saurait être qu'une sottise.

Cependant, jusqu'à ces années dernières, on avait pu croire que les faits n'avaient encore rien établi pour ce qui est du libéralisme politique. Il y avait de braves gens partout; l'expression des doctrines même les plus subversives paraissait pouvoir être tolérée, car on ne voyait pas qu'elles aboutissent à des conséquences pratiques. Proudhon, d'autres après lui, avaient répété : « La propriété, c'est le vol »; ni Proudhon, ni ses adeptes sérieux ne s'étaient fait condamner pour vol. Si quelque voleur prétendait se réclamer de ces doctrines, on se contentait d'en rire. Mais vers 1880, deux jeunes gens instruits, deux étudiants, Barré et Lebiez, assassinèrent pour la voler une vieille femme et déclarèrent qu'ils avaient agi suivant leur conscience, d'après les lois de la concurrence vitale. Quelque temps après, M. Paul Bourget posa nettement dans le *Disciple* le pro-

blème de la responsabilité du penseur et de l'écrivain vis-à-vis de la pratique sociale. Puis vinrent les attentats anarchistes, le crime de Caserio : Vaillant, Henry, Caserio firent remonter leurs attentats à une théorie sociale, à des idées qui avaient armé leurs mains. De ce jour, le problème posé par le *Disciple* fut résolu et les Chambres françaises votèrent les lois contre les anarchistes, lois qui punissent « l'apologie des faits qualifiés crimes » et créent par conséquent, quoi qu'on en ait dit, une criminalité de la pensée. En 1899, après l'horrible attentat de Lucchesi, une conférence internationale chercha les moyens d'atteindre et les anarchistes et la doctrine dont ils se réclament. Et rien, en effet, n'est plus légitime s'il est vrai, comme on l'a très bien établi (1), que les idées sont des forces et que toutes les convictions finissent par engendrer les actes qui leur correspondent. Le libéralisme social est bien condamné. Vous pouvez le saluer. Non plus que le libéralisme économique ou le libéralisme scientifique, vous ne le reverrez plus. Ou on pourra bien le proclamer encore en paroles, mais en fait personne n'osera plus essayer de le réaliser.

Restent le libéralisme, l'individualisme reli-

(1) On sait assez que telle est la thèse qu'a développée et illustrée, dans tous ses ouvrages, M. Fouillée.

gieux. Ici, je ne crois pas que nous puissions dire que les faits ont témoigné clairement. Trop de facteurs et trop compliqués se mêlent aux choses religieuses pour qu'on puisse démêler très exactement les conséquences matérielles du libéralisme dans ce domaine. Nous pouvons cependant remarquer ce fait très apparent en Belgique du moins et en France, c'est que les libéraux les plus décidés, ceux qui ont avec le plus de violence réclamé ce nom, ont été toujours ceux qui ont été le plus défiants, pour ne rien dire de plus, des libertés catholiques. Les uns et les autres, au nom de la liberté, ils ont organisé contre notre Église une sorte de *Kulturkampf* auquel en ce moment même ils s'efforcent de donner une sorte de renouveau. Nous avons eu, au nom même de la liberté, les doctrinaires de l'intolérance. On nous a à satiété ressassé l'exception de Locke : « La tolérance est due à tous excepté à ceux qui se proclament intolérants (1). »

On a érigé, à grands renforts de syllogismes, cette maxime en doctrine. M. Renouvier l'a expressément professée au nom du droit de la guerre (2)

(1) Voir sur ce point des détails plus topiques et plus précis plus loin c. IV, *l'Ordonnance sociale*.

(2) *Science de la morale*, l. IV, première section, c. IV, t. I, p. 528.

et M. Marion lui-même, le moins fanatique des hommes, l'insinuait à Fontenay-aux-Roses aux maîtresses futures de toutes les institutrices de France (1). On se flattait par cette exception de mettre le catholicisme hors la loi du libéralisme sans porter atteinte au libéralisme lui-même. Mais il est trop clair que si la liberté est par elle-même respectable dans toutes ses manifestations, on ne saurait excepter aucune doctrine du respect dû à la libre conscience et à la libre pensée et, puisque la liberté est respectable dans son choix entre toutes les doctrines, elle doit l'être quand elle choisit la doctrine catholique aussi bien que quand elle en choisit une autre quelconque. Refuser donc la liberté au catholicisme, c'est évidemment renier le libéralisme et, par un étrange retour des choses, c'est précisément adopter la doctrine sociale qui forme un des fondements du catholicisme, celle-là même qui est antithétique au libéralisme et que l'on a tant reproché à Pie IX d'avoir proclamée dans le *Syllabus*. Quelle est, en effet, dans le *Syllabus* la proposition condamnée par l'Église catholique qui constitue comme l'essence et le résumé de toutes les autres? C'est, si je ne me trompe, celle-ci inscrite sous le numéro 79 :

(1) *Leçons de Morale*, XXI, p. 239.

Il est faux que le plein pouvoir accordé à tous de manifester en public toutes sortes d'opinions et de pensées puisse conduire les peuples à la corruption des mœurs et à l'indifférentisme, ce qui, en prenant, comme il convient, la contradictoire pour vraie, nous donne comme enseignement positif de l'Église : *Certaines opinions ne peuvent être librement enseignées et répandues.* C'est bien là le résumé du *Syllabus* et la condamnation du libéralisme. Mais lorsque le libéralisme, au nom de son droit à l'existence, proclame que *toutes les doctrines peuvent être librement professées* EXCEPTÉ LE CATHOLICISME, que fait-il par cette exception sinon reconnaître la vérité sociale contenue dans le *Syllabus* et par où lui-même, libéralisme, est condamné, à savoir que dans un état social donné, *certaines doctrines antithétiques au fondement même de l'état social ne sauraient être librement publiées et professées?* — Sur ce terrain donc encore, par la pratique et la théorie, le libéralisme aux abois déclare lui-même sa propre et irrémédiable faillite.

Et c'est là que nous en sommes : les conséquences désastreuses du libéralisme se sont manifestées dans les faits ; il a fini par faillir même à son esprit et par devenir sectaire, oppresseur et persécuteur. Mais à côté de cette faillite de fait

sur le terrain de l'expérience le libéralisme en a subi une autre plus cruelle encore sur le terrain philosophique du droit. Et celle-ci est définitive. Car une doctrine peut bien avoir contre elle l'expérience, elle n'est pas pour cela détruite, l'avenir peut contredire le passé et donner raison un jour ou l'autre aux doctrines malheureuses, mais une doctrine qui est contradictoire, que la raison et le droit détruisent également, porte en elle avec sa condamnation le principe assuré de sa ruine. Or, l'effort des penseurs les plus profonds du XIXe siècle a précisément abouti, qu'ils l'aient ou non expressément voulu, à faire la critique du libéralisme et à en faire éclater les contradictions cachées.

III

En dehors de la philosophie proprement chrétienne, le XIXe siècle apparaît comme partagé entre deux courants philosophiques : l'un qui paraît alimenté par la philosophie du passé, tendant à s'amoindrir, à se dessécher de plus en plus, il se rattache à Kant et soutient encore avec l'individualisme le libéralisme, c'est le courant critique et idéaliste auquel plus ou moins se réfèrent en

Allemagne et en France, surtout dans les universités, des hommes de grande valeur ; l'autre bien plus large, bien plus fort, paraît devoir grossir encore dans l'avenir, il prend sa source dans les constatations de la science positive, Auguste Comte le découvre et en trace d'avance le cours ; à des titres et à des degrés divers, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer, Taine, Ribot lui apportent le tribut de leurs recherches et de leurs découvertes, c'est le courant scientifique et positiviste. Or, si l'idéalisme critique paraît d'abord demeurer favorable au libéralisme, il en vient à la longue à l'amender à tel point qu'il le rend méconnaissable et le positivisme par contre le condamne tout de suite et très nettement.

Par une singulière fortune ce sont des penseurs catholiques qui, dès le début du XIXe siècle, ont fait les premiers la critique de l'individualisme et du libéralisme, et c'est la méthode dont ils ont usé, le fond même des raisons qu'ils ont énoncées qui, reprises plus tard par Saint-Simon, par Auguste Comte et par Taine, ont définitivement triomphé. Leur haine pour la Révolution française a admirablement servi de Bonald et Joseph de Maistre, leur sens catholique leur a clairement découvert dans la *Déclaration des droits* ce que Joseph de Maistre appelait le « satanisme » révo-

lutionnaire et qui n'est autre chose au vrai que le libéralisme individualiste.

En quoi consistait en effet la « superbe diabolique » de nos révolutionnaires ? N'était-ce pas précisément à déclarer l'homme libre, à le considérer comme seul auteur par sa volonté propre, dans sa liberté souveraine, et de la société et des lois? L'indépendance absolue revendiquée par l'individu humain vis-à-vis de Dieu comme vis-à-vis de la société, tel est le principe « satanique » que combattent à la fois de Bonald et Joseph de Maistre. Et au nom de quoi le combattent-ils ? C'est beaucoup moins au nom du dogme et de la théologie, quoi qu'on en ait pu dire jadis, qu'au nom de la science et de la raison. Tout le monde le reconnaît aujourd'hui, M. Henry Michel (1) aussi bien que M. Faguet (2), c'est de la *Législation primitive* et des *Considérations sur la Révolution française* que datent les raisons décisives apportées contre les doctrines de Rousseau adoptées par la Constituante et que date véritablement la fondation de la sociologie.

Rousseau paraissait penser et les Constituants croyaient que la volonté du peuple étant souveraine il était possible d'imposer à une société

(1) *L'Idée de l'État*, gr. in 8°, HACHETTE.
(2) *Politiques et Moralistes au XIXe siècle*, in-18, OUDIN.

toutes les lois abstraites que la raison pourrait concevoir et justifier. Bonald et Joseph de Maistre ont montré, avec une force qu'on n'a pas dépassée depuis, que l'homme est essentiellement un être social, que l'homme isolé n'existe que dans le cerveau des philosophes et que l'homme réel et complet lié à la société de ses semblables doit nécessairement subir des lois qu'il n'a point faites et qu'il serait à la fois injuste pour les autres et malfaisant pour lui-même s'il refusait de s'y soumettre, ou s'il s'avisait de vouloir les changer pour leur en substituer de nouvelles, tout arbitraires. Les sociétés, les nations existent et, comme tous les êtres, elles ont des lois qu'il n'est au pouvoir de personne de changer. La véritable politique consiste à les découvrir non pour les altérer ou les abroger, mais pour leur obéir et se servir d'elles afin d'atteindre à la fois plus de justice, plus de bien-être et plus de prospérité. De là l'idée d'une science qui découvrirait les lois de la vie des sociétés, en un mot d'une sociologie, et Joseph de Maistre a très nettement décrit cette idée en même temps qu'il précisait la méthode de la science nouvelle (1).

(1) Cl. de Paillette : *La Politique de Joseph de Maistre d'après ses premiers écrits. — Livres d'hier et d'autrefois*, in-18, Poussielgue.

Henri de Saint-Simon, grand admirateur de Joseph de Maistre et maître d'Auguste Comte, fit siennes toutes ces pensées. Il eut cette vue que l'âge critique de l'humanité commencé à la Réforme devait être considéré comme clos et qu'une période d'organisation devait maintenant s'ouvrir. Dans son *Cours de philosophie positive* dont la sociologie est le point suprême d'aboutissement, Auguste Comte se donna pour but cette organisation sociale. Or, pour « organiser » ainsi, il fallait avant tout découvrir les lois de la vie sociale, lois statiques qui permettent son existence, lois dynamiques qui assurent son progrès. Mais de toute façon, qu'on le veuille ou non, toute société a des lois sans lesquelles elle ne peut subsister, qu'elle ne peut violer sans s'exposer à la maladie et à la mort. Chaque découverte sociologique dans le domaine de l'économie politique ou de la psychologie sociale constitue une restriction apportée à la liberté du souverain. Et M. Charles Benoist achevait récemment cette évolution quand il proclamait dans ses *Sophismes politiques de ces temps* (1) que la souveraineté n'existait véritablement dans aucune volonté sociale et ne se rencontrait qu'à l'origine métaphysique des lois

(1) In-18, Perrin.

organiques qui président à l'existence et au développement des sociétés. Tout l'intérêt profond des livres de Taine sur les *Origines de la France contemporaine* consiste à nous apporter une vérification pathologique de l'existence des lois sociales et de leur nécessité. Niées ou méconnues, elles engendrent la fièvre révolutionnaire, les délires sanglants ou enthousiastes de la rue, l'anarchie spontanée, la guerre civile, puis, par un choc en retour, la tyrannie jacobine, la terreur et finalement une anarchie endémique qui ne cesse qu'au moment où Bonaparte revient rétablir un certain ordre en remettant de nouveau en honneur et en vigueur quelques-unes de ces lois. C'est pour avoir fait cette démonstration qui ruine par la base toute l'œuvre révolutionnaire qu'on en a tant voulu à Taine bien plus que pour les quelques erreurs historiques qui ont pu lui échapper çà et là. Aussi bien ce n'est pas une histoire qu'il a voulu faire, c'est une doctrine dont il a montré la faillite expérimentale.

Tout le développement sociologique de notre siècle est directement antithétique au libéralisme révolutionnaire. Car s'il y a des lois l'individu doit s'y soumettre, et ce n'est pas de ses droits, mais de ses devoirs qu'il faut d'abord lui parler. Peu importe maintenant que la sociologie voie

dans les sociétés des organismes véritables ou qu'elle ne consente à reconnaître dans cette expression qu'une métaphore ; peu importe que le lien social soit de nature physiologique, ainsi que le croit encore M. Izoulet (1), ou de nature psychique, comme le pense avec plus de raison M. Tarde (2), l'essentiel — ce que tout le monde admet à cette heure — c'est que ce lien existe et que nul ne conteste plus que l'homme naît à la fois débiteur et dépendant, débiteur de tous ceux qui lui ont préparé les voies à la vie, dépendant des lois sociales. D'où quelques-uns ont tiré cette conséquence qu'au lieu que l'individu fût le but et la société le moyen, l'individu ne devait plus être qu'un moyen et la société la seule véritable fin, en sorte que toujours et partout l'individu devait être sacrifié aux fins sociales. Ce qui constitue bien aussi une exagération. Mais il était naturel que puisque les libéraux avaient opposé les intérêts sociaux aux intérêts individuels, dressé « l'individu contre l'État », et sacrifié à l'individu l'État, les sociologues à leur tour acceptassent cette opposition, mais, en retournant les termes, sacrifiassent à l'État l'individu. Aussi à cette

(1) *La Cité moderne*, in-8°, ALCAN.

(2) *Les lois de l'imitation*, in-8°. ALCAN. Cf. BOUGLÉ. — *Les sciences sociales en Allemagne*, in-18, ALCAN.

heure, tous les publicistes et même les chefs de notre radicalisme tels que M. Léon Bourgeois (1), nous parlent-ils de solidarité beaucoup plus que de liberté.

Il y a des lois sociales, voilà le postulat même de la science sociologique telle que le positivisme l'a constituée. Sur ce point, l'idéalisme critique se rencontre avec le positivisme et M. Renouvier reconnaît qu'en conséquence de l'existence de ces lois la société a le droit d'en imposer l'observation ; ce droit résulte du droit qu'elle a de vivre, c'est le droit de se défendre pour se conserver. La société prescrit encore l'expresse adhésion aux grandes vérités scientifiques : c'est non seulement la science qui règle par l'arithmétique toutes les questions de comptes, de cubage ou d'arpentage, et qui par conséquent détermine l'étendue de la propriété, c'est d'après ses découvertes que la loi impose une foule de prescriptions sur la vaccine, les maladies épidémiques, les industries dangereuses ou insalubres, la capacité cubique des logements. Il suit évidemment de là que la société interdit aux citoyens, en matière sociale, et le mal et l'erreur. De tout temps, sans doute, il en a été ainsi et jamais il n'a nulle part été

(1) Cf. *La Solidarite*, par Léon Bourgeois. in-16, Colin.

permis aux comptables de contester les lois de l'arithmétique ; mais on s'en aperçoit plus clairement aujourd'hui et, en conséquence, personne n'oserait plus proclamer le droit au mal, le droit à l'erreur, comme le faisait autrefois le libéralisme, comme le faisait encore en 1860, à Malines, Montalembert. C'est justement en s'appuyant sur ces lois primordiales de l'existence sociale que l'Église a condamné le libéralisme religieux. Car soutenir dans une société chrétienne, c'est-à-dire en réalité dans l'Église, que ses membres ont le droit de proclamer libres tous les dogmes dont la vérité constitue l'Église, c'est bien affirmer que ces dogmes ne sont pas regardés comme assurés. L'Église, en condamnant le libéralisme, a donc agi selon les lois qui s'imposent à toutes les sociétés. En lui reprochant son intolérance, on a trop oublié que sa législation, aussi bien que toute autre, ne saurait avoir aucune portée ni aucune efficacité hors de ses frontières : elle ne légifère et ne peut légiférer que pour elle-même, et quiconque lui est absolument étranger est par là même hors des prises de cette législation.

Le libéralisme religieux n'est qu'un cas particulier du libéralisme social. L'Église est une société soumise comme telle aux lois de toute société constituée. En condamnant le libéralisme

religieux, elle n'a fait qu'obéir à ces lois et se serait suicidée elle-même si elle n'eût point prononcé ses anathèmes. Les lui reprocher, c'est lui reprocher d'avoir voulu vivre.

Le libéralisme économique est encore un cas du libéralisme social. Par le fait seul qu'une société existe et qu'elle a pour but d'établir, avec la paix et la prospérité, le règne du droit sans lequel il ne saurait y avoir parmi les hommes ni prospérité ni paix, cette société s'engage à maintenir les relations des individus sociaux sous la loi de l'équité. Une société sans justice est une société non viable. Il faut donc que les pouvoirs sociaux veillent à l'observation de la justice. Mais les raisonnements et les faits économiques démontrent également que l'individualisme économique engendre des conséquences injustes. Et ici les « libéraux » tels que M. Renouvier ont travaillé à ruiner de leur côté le libéralisme, en démontrant au nom même des droits de l'individu que l'évincement économique du faible par le fort était contraire à la justice et au droit. L'individu humain opprimé a le droit d'être défendu et comment le serait-il si l'État ne se chargeait de sa défense? Au nom même de la dignité, de l'égalité des personnes — ce double fondement de l'individualisme — on condamnait le libéralisme atomique, on admet-

tait les interventions de l'État. Car le prolétaire isolé ne pouvant se défendre par le marchandage vis-à-vis du capitaliste, le jeu de la concurrence ne pouvait qu'écraser les faibles au profit des forts et engendrer par là des malaises sociaux finalement nuisibles au développement économique lui-même. D'où l'on a conclu que l'État avait le devoir d'intervenir, de fixer des règles aux contrats qui lient l'employé à l'employeur, l'ouvrier au patron, le prolétaire au capitaliste, de façon à rétablir une égalité légale à la place de l'inégalité naturelle des contractants, c'est-à-dire en un mot que l'État a dû jouer son rôle naturel de gardien de la justice et de protecteur des faibles. Car intervenir dans la juste mesure au profit des faibles, ce n'est pas fausser les conditions du libre contrat, c'est rétablir au contraire l'équilibre et assurer la justice. Aussi voyons-nous dans tous les pays, en Angleterre, en Allemagne, en Suisse, en Belgique, en France se constituer toute une législation protectrice du travailleur, la législation ouvrière.

Qu'on définisse la société en fonction du droit ou en fonction du développement économique, la critique de l'individualisme, non seulement par les socialistes, mais par les économistes « sociaux » de toutes les écoles, est également décisive, car,

d'une part, livrer par la concurrence le faible au fort est directement injuste et, d'autre part, quand la foule immense des prolétaires est malheureuse et irritée, la production économique ne saurait être prospère.

Et l'on voit bien par là de quelle étroite façon le libéralisme économique est lié au libéralisme philosophique et religieux, et par conséquent combien il est étrange que quelques-uns parmi les adversaires du « libéralisme » en général osent encore se proclamer partisans du libéralisme économique sans paraître même se douter des incohérences de leur pensée (1). L'individu humain n'est pas moins un être social quand il vend, quand il achète, quand il travaille ou fait travailler, que quand il pense, qu'il parle, qu'il vote ou qu'il prie.

Ici donc encore nous constatons dans le domaine de la pensée la même faillite du libéralisme que nous avons constatée dans le domaine des faits. Nul parmi les penseurs n'ose plus dire : Laissez faire, laissez passer. Même ceux qui avaient paru accorder le plus à l'individu et retrancher le plus à l'État n'oseraient plus maintenant soutenir que l'État n'a pas autre chose à faire qu'à

(1) Par exemple, M. Rambaud, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, dans ses *Éléments d'économie politique.*

assurer la police matérielle, à maintenir la sécurité personnelle des individus, à assurer l'exécution des contrats. M. Herbert Spencer lui-même a récemment écrit une palinodie (1), où il amende considérablement son individualisme d'antan, et si les Dunoyer et les Dupont-White revenaient au monde, ils ne reconnaîtraient plus leurs héritiers dans ceux-là mêmes qui, comme M. Pillon, M. Renouvier, ou M. Henry Michel se réclament encore du titre de « libéraux ».

IV

Et dans tout ce mouvement, nous constaterons un accord avec l'idée catholique. Il n'est pas une seule des solutions préconisées par les penseurs parmi celles qui paraissent avoir triomphé et de la critique du raisonnement et de l'épreuve des faits qui ne soit une idée purement, expressément catholique. C'est par cette démonstration que je termine et c'est la leçon que je voudrais qui restât de ces recherches.

Voici d'abord l'idée que tout le monde à cette heure se fait des principes qui règlent la liberté de penser dans ses rapports avec la constitution

(1) Cf. *La Justice*, gr. in-8°, Guillaumin.

sociale. La pratique universelle a constamment suivi ces principes, aucune société ne peut exister sans eux, mais il me semble qu'il y a cinquante ans on eût été trouvé audacieux de les proclamer; aujourd'hui ils vont paraître tout naturels. Rien ne prouve mieux le progrès qui s'est fait dans les esprits. Voici ces principes tout simplement : C'est qu'en toute société il y a un certain nombre de propositions qu'il est interdit de mettre en question, et qu'il entre par conséquent dans la fonction essentielle du pouvoir social de rechercher, de poursuivre et de punir les opinions contraires à ces principes et les actes qui peuvent s'y opposer. Toute société, en effet, a un code pénal; ce code suppose un certain nombre de principes : la propriété, par exemple, le respect de la vie et des intérêts d'autrui, la fidélité conjugale ; il qualifie de crimes les attentats les plus graves à ces principes, il les punit, et il punit en outre l'apologie de ces faits. Il y a donc, de l'aveu de tous, dans toute société, un dogme social, une inquisition ou police ou procédure, une excommunication. Toute société a le droit essentiel de définir elle-même et ses buts et ses moyens, c'est-à-dire de se poser des principes, de s'enquérir si ces principes sont respectés, de retrancher finalement de son sein les associés qui voudraient

bénéficier des avantages sociaux sans en accepter, avec les charges, les principes fondamentaux. Quel anathème y eut-il jamais qui méritât mieux ce nom que le bannissement ou la déportation et quelle excommunication y a-t-il jamais eu qui fût plus majeure que la réclusion perpétuelle ou que la peine de mort ? — Et voilà bien reconnues, avouées ces choses que les libéraux ont si souvent reprochées aux catholiques sans en bien comprendre peut-être le fondement et rationnel et social : le dogme, l'inquisition et l'excommunication. Rien au fond n'est plus simple ni rien aussi légitime et il faut toute la sottise des hommes et la piperie des mots pour avoir trouvé dans des éléments aussi essentiels à l'idée sociale matière à indignation et déclamation.

Cela posé, il faut reconnaître que le code pénal à la fois s'allège et s'encombre. Les articles dont il s'allège augmentent la somme de liberté ; les articles dont il s'augmente la restreignent au contraire. On peut saisir dans nos codes mêmes ce double mouvement qui déplace peu à peu l'assiette du dogme social, de l'inquisition sociale, de l'excommunication, mais qui ne change rien à l'essence de ces trois faits. On exigeait autrefois des citoyens un conformisme religieux, métaphysique et moral. On exige maintenant un confor-

misme matériel et hygiénique. On interdisait jadis la prédication de l'athéisme, on oblige maintenant les voituriers à avoir durant la nuit leurs lanternes allumées. Les règlements de voirie ou les prescriptions hygiéniques, très souvent fort incommodes, ont pris la place des obligations religieuses. L'alignement des consciences est remplacé par l'alignement des maisons. Ce qui revient à dire que l'intérieur devient de plus en plus libre, tandis que l'extérieur est de plus en plus réglementé. L'esprit s'affranchit, le corps se soumet.

Nous pouvons à travers l'histoire suivre à la trace cette évolution de la liberté spirituelle. Le paganisme ordonnait à tous les membres de la cité un conformisme rituel, tous devaient prendre leur part du culte public. Le christianisme par le respect qu'il professe pour les choses saintes, pour l'adoration en esprit et en vérité, n'oblige plus personne à prendre une part active aux cérémonies du culte, il se contente, même au moyen âge, de défendre ses fidèles contre les faux prophètes et les séducteurs. Quand le protestantisme paraît, le conformisme religieux demeure encore la règle, et les traités d'Augsbourg proclament que les sujets doivent en tout pays suivre la religion du prince. Il est donc absolument faux que

ce soit le protestantisme qui ait apporté à l'Europe la liberté de conscience. Dans tous les pays protestants les catholiques ont été persécutés : en Angleterre, en Danemark, en Suède, en Norvège, en Suisse. C'est d'hier qu'en Norvège et en Suède les catholiques ont la liberté ; durant tout ce siècle, alors qu'on criait le plus fort contre Pie IX et le *Syllabus,* personne en Europe ne réclamait en leur faveur. Ce n'est qu'en France que l'édit de Nantes accorda la liberté aux protestants et encore ceux-ci dans les villes qui leur furent réservées, à Montauban, par exemple, se montrèrent persécuteurs. Ce qui fut une des causes qui forcèrent Richelieu à leur enlever leurs places de sûreté et qui prépara les voies à la révocation de l'édit de Nantes.

Au XVIIIe siècle, le déisme et l'athéisme même prirent dans la haute société de tous les pays d'Europe une telle place que l'imposition d'un conformisme métaphysique, à plus forte raison religieux, eût enlevé à tous ces pays le plus haut personnel de toutes leurs administrations. Frédéric II, Joseph II, d'Argenson, Choiseul, Pombal, Bolingbroke, les financiers, les généraux, les ministres, les rois mêmes sont déistes ou athées. Comment ces libres penseurs pourraient-ils être chatouilleux sur le conformisme des pensées?

Ainsi peu à peu s'établit le fait de la liberté de la conscience et de la pensée. Les philosophes s'efforcent de le fonder en raison sur le respect dû à la personne humaine et à ce qu'il y a en elle de plus sacré, la conscience. C'est Kant qui en a fourni la doctrine la plus cohérente.

Cependant l'expérience montrait que protestants, catholiques, libres penseurs pouvaient avoir, grâce à l'amour de la patrie, à la conception des nécessités sociales, grâce surtout à un patriotisme commun, une âme sociale commune. Le conformisme national arrivait à se distinguer du conformisme religieux et métaphysique et ainsi s'achevait la conception de l'État moderne qui met en dehors du conformisme social essentiel les croyances religieuses ou philosophiques. Encore faut-il, ainsi que nous le disions tout à l'heure, que ces croyances n'altèrent pas le conformisme moral et social, n'atteignent pas les dogmes sociaux, scientifiques ou moraux, en dehors desquels la vie nationale ne peut ni subsister ni à plus forte raison se développer.

Si donc le domaine de la conscience religieuse a été considéré comme affranchi des lois civiles, ce n'est pas par l'effet d'une vue préconçue des réformateurs religieux ou même des philosophes libres penseurs, c'est sous la pression d'événe-

ments historiques extérieurs et supérieurs à tout dessein réfléchi de la pensée. Mais ces événements historiques eux-mêmes ont eu pour ressort et pour ferment une grande vérité qui constitue le fond même du christianisme, c'est à savoir que chaque conscience rachetée du sang du Christ, destinée à participer à la vie divine, a en elle-même une valeur infinie et mérite le respect. La parole de Socrate : « Il y a des lois non-écrites qui jugent les lois écrites », a sa suite historique et son éclaircissement divin dans cette parole de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », et dans cette autre de nos martyrs : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. » En dernière analyse, c'est toujours la conscience de chaque homme qui décide de son devoir, la raison de chaque homme qui reconnaît la vérité, la fausse ou la méconnaît.

Voilà le fond éternellement résistant et vrai, l'âme de vérité qui a fait vivre si longtemps et l'individualisme et le libéralisme. De ce point de vue toute l'évolution moderne de la pensée, de la Réforme à la Révolution, tout ce développement de l'individualisme a eu sa valeur et il a laissé des résultats. Seulement, je ne pense pas qu'il faille rapporter à la Réforme l'honneur d'avoir commencé ce mouvement, je crois qu'il faut le

rapporter au christianisme. C'est le christianisme qui a séparé le pouvoir civil de l'autorité religieuse, le spirituel du temporel, par là l'autorité sociale purement civile a vu se clore devant elle la conscience religieuse. C'est le christianisme qui ouvre l'ère moderne de la pensée, et le moyen âge, loin d'être une simple suite des temps anciens, est au contraire la préface des temps modernes. Au moyen âge nous sommes en face de la synthèse sociale où l'individu croyant trouve sa pensée et sa foi en harmonie avec l'hégémonie sociale, où il ne subit donc aucune oppression, où il est libre bien qu'il n'ait ni la connaissance, ni le désir même de la liberté. Il se soumet spontanément aux autorités sociales de toute nature, religieuses, idéales, politiques ou économiques. La Réforme commence l'âge critique, la Révolution l'achève, le XIXe siècle a eu pour spéciale mission de critiquer à son tour les résultats de l'œuvre des trois siècles précédents, de la Réforme à la Révolution. En fin de compte, il condamne l'individualisme et le libéralisme comme doctrines, il lui reste cependant une vue plus nette des droits de l'individu, de ce qui appartient à César et doit être extériorisé et socialisé, de ce qui appartient à Dieu et doit être réservé à la conscience et à l'hégémonie religieuse.

L'erreur du libéralisme, de l'individualisme, que maintenant nous apercevons clairement, c'a été de transformer une méthode en doctrine. Pour bien marquer la place de l'individu et de sa légitime liberté dans l'économie sociale il était indispensable d'étudier l'individu en lui-même ; pour cela il fallait analyser l'état social et arriver à son dernier élément, à l'atome social, à l'individu. De ce point de vue l'individu risquait d'apparaître comme capable de constituer avec ses seules qualités d'atome, d'être isolé, la société tout entière. Il devenait alors nécessairement le but et la société le moyen. Mais il a suffi de se remettre en face de la vérité complexe des choses — et c'est pour cela que l'histoire a eu une si grande place dans notre siècle — pour s'apercevoir que la société est un fait synthétique pour le moins aussi réel que le fait analytique de l'existence de l'individu. Et tout naturellement on a été porté à exagérer les conséquences de cette vue : de là le despotisme d'État, la tyrannie des consciences, pour tout dire d'un mot le collectivisme, le socialisme sous toutes leurs formes religieuses, politiques, pédagogiques et sociales. La suppression de la liberté d'enseignement est une des formes du socialisme.

V

Nous devons dépasser encore ce point de vue : l'individualisme, le libéralisme sont condamnés ; le socialisme, le despotisme ne doivent pas l'être moins. De toutes ces grandes recherches, de tout cet effort de la pensée durant quatre siècles, il reste la précision scientifique, apportée à l'idée chrétienne de la valeur de la personne humaine, de la dignité de la pensée, de la sublimité de la conscience, de l'autonomie de la volonté. Rien d'humain n'est au-dessus de la grandeur morale, tout est au-dessous de la vertu. Or, il n'y a ni vertu ni moralité sans liberté, sans l'acceptation volontaire de la loi à laquelle l'être se soumet. Dans la faillite du libéralisme, la bonne volonté conserve son prix et ce prix est infini. Mais cette bonne volonté ne mérite le respect qu'autant qu'elle cherche sa loi avec simplicité et courage et que, l'ayant trouvée, elle s'y soumet. Elle ne crée pas la loi, elle la découvre : pour la conscience purement morale la loi demeure tout intérieure et n'en est pas moins réelle ; pour la conscience religieuse la loi se présente avec les caractères extérieurs de l'autorité ecclésiastique ; pour la conscience civique la loi se présente avec les

caractères extérieurs des promulgations politiques ; l'erreur orgueilleusement satanique des modernes a été de vouloir conférer à la conscience morale, à la liberté individuelle dans tous les domaines cette autonomie absolue de législation qui ne saurait appartenir qu'à Dieu. Dieu seul est absolument autonome. Dieu seul est grand. La grandeur de l'homme consiste à obéir volontairement à Dieu, c'est-à-dire en ce que, découvrant ou recevant des lois qu'il n'a point faites, dont même peut-être il ne comprend point toute la portée ou toute l'ampleur, il s'y range, par raison, volontairement. L'autonomie de l'homme est une condition de sa moralité et de sa vertu, elle est relative et toute d'acceptation, mais elle a une réalité et une valeur qu'on n'a pas le droit de rabaisser, puisque seule elle constitue la moralité humaine. Voilà ce qui reste de l'analyse sociale à laquelle s'est livré l'âge moderne. L'homme a des devoirs sociaux, mais aussi il a des droits et qui veulent être respectés. Il n'est pas seulement une partie dans un tout, un moyen pour une fin, il est fin aussi puisqu'un Dieu est mort pour lui, il a une valeur inappréciable, infinie puisqu'il peut refléter l'infini de la voûte céleste dans ses yeux, l'infini du réel dans sa pensée, l'infini de la loi morale dans son cœur.

On doit donc en tout ce qui n'est pas indispensable à la vie sociale, à sa nécessaire harmonie, à son développement, respecter la liberté de l'esprit. Mais cette liberté ne peut être entière qu'autant qu'elle demeure tout intérieure ; dès qu'elle s'exprime et agit sur le dehors elle a des conséquences sociales et par conséquent elle doit composer avec les lois sociologiques. Ce sont ces lois mêmes qui fixent par leur nécessité ce qui peut être permis, ce qui doit être autorisé, commandé ou défendu. Tout ce qui est certainement nuisible, la société a le droit, le devoir même de le défendre, dans la mesure même de la nocuité certaine — et cela condamne le libéralisme ; mais rien ne doit être interdit que ce qui est certainement nuisible et par conséquent le souci du conformisme social ne doit pas être poussé à tel point qu'il étouffe les libres initiatives. La liberté est respectable et a une valeur propre partout où l'absence de certitude sociale laisse la carrière ouverte aux inspirations de la conscience, aux recherches de la pensée, — et ainsi est conservé ce qu'il y avait de juste et de véritable dans la doctrine des libéraux. L'autorité sociale se trouve sauvegardée et sauvegardé aussi le respect qui est dû à l'individuelle liberté. Or, cette doctrine à laquelle tout le monde adhère en pratique, à laquelle bien peu

de gens refuseraient leur assentiment, n'est pas autre chose que l'expression en termes très généraux de la pure doctrine du catholicisme qui, en même temps qu'il a condamné le libéralisme, a toujours proclamé l'existence et la valeur du libre arbitre dans l'homme.

Il ne semble donc pas que l'on doive se résigner à ne voir dans l'évolution de la pensée moderne que de la révolte et de l'orgueil. On a le droit d'y voir un progrès, une détermination plus exacte, plus scientifique de la valeur de l'homme, de sa dignité et de ses droits. Un homme vaut plus aujourd'hui qu'il y a trois cents ans. Je ne saurais dire autre chose sinon que je vois là un progrès, et non pas seulement au point de vue humain, mais encore au point de vue chrétien, car cela veut dire aussi : un fils de Dieu est plus estimé aujourd'hui qu'il y a trois cents ans. Cela est chrétien, donc cela est juste et cela est bon. C'est l'esprit du Christ, c'est le ferment de l'Évangile qui a poussé, à travers toutes les sottises et toutes les malices humaines, l'évolution moderne à ce terme.

Le libéralisme a trop estimé l'individu comme tel, il a oublié que la valeur vraie de l'individu se mesure non pas à son être individuel, mais à sa

valeur morale. Ce qui vaut dans l'individu, c'est la personne morale, c'est-à-dire la volonté soumise à la loi et par conséquent à la loi sociale, à la loi de dépendance et d'union qui le lie aux autres hommes. Là est la formule qui enlève au libéralisme son venin, qui met un frein aux tyrannies du socialisme. C'est à dégager cette formule que le XIXe siècle a spécialement travaillé. Dans la courbe de l'histoire, ce siècle agité, malheureux, héroïque et admirable paraîtra comme celui où se sont dénouées, pour s'orienter vers un avenir nouveau, les destinées de l'humanité. De là ses troubles, ses agitations, ses révolutions, ses guerres, son apparente anarchie.

Un point est acquis : il y a des lois, des nécessités sociales. Ce point sera celui à l'aide duquel les hommes du XXe siècle pourront soulever le monde. Autour de ce point, à l'aide des sciences, des expériences sociales qui, peu à peu, comme en une discussion méthodiquement menée, élimineront les doctrines erronées, incomplètes, insuffisantes dont les résultats mauvais dénonceront dans la pratique les insuffisances et les erreurs, on finira par trouver pratiquement une assiette stable, qui, par cela même, deviendra consciemment définitive ; dès lors, on pourra réorganiser la pensée, réorganiser l'action. Le monde est en

travail d'une doctrine élargie de la raison, d'une doctrine plus approfondie du droit. Et cela ne veut pas dire que cette doctrine, pour être nouvelle, doive nécessairement contredire en ses résultats derniers les enseignements anciens et traditionnels ; cela veut simplement dire qu'elle devra tenir compte de toutes les réflexions de la pensée moderne, de toutes les acquisitions de la science, de tous les résultats de la critique, de tous les enseignements de l'histoire. Nous nous trouvons à cette heure dans un état provisoire et inévitablement anarchique. Nulle doctrine intégrale ne pourrait par la force s'imposer à l'assentiment social sans risquer de soulever les guerres civiles et on n'a pas le droit, sous un prétexte d'ordre et de paix, de n'aboutir qu'au désordre et à la guerre. Il faut donc au début savoir se contenter du petit nombre de points sur lesquels l'entente obligatoire est possible. Exigeons l'obéissance commune aux indispensables lois, respectons les autorités et la division du travail social, respectons dans les choses laissées libres les manifestations de la pensée d'autrui, sachons inspirer et au besoin imposer le respect de notre propre pensée. Peu à peu, j'en ai la confiance, à l'aide de ce minimum de conformisme social, par la sincérité, par le respect réciproques, par l'inter-

pénétration des pensées, les doctrines à la longue se réorganiseront, s'imposeront à l'assentiment unanime, et rien ne nous empêche de croire, tout, au contraire, nous porte à espérer que nos fils, à notre défaut, verront se rétablir un consensus moral et social analogue à celui qui régna au moyen âge. Ce consensus sera le point d'aboutissement de cette longue période critique, aux apparences si clairement anarchiques. Rien n'empêche de penser, notre foi nous fait, au contraire, un devoir de croire que, comme au moyen âge encore, ce consensus pourra s'abriter sous les larges ailes de la pensée catholique. Reconnu comme le seul bon, rétabli en pleine conscience par les libertés qui s'y rangeront de leur plein gré, ce consensus sera désormais plus solide que celui qui régna jadis. Car la pensée humaine en aura par la critique fait le tour et éprouvé la solidité ; ce qu'elle aima jadis par instinct, et que la force ne put maintenir, elle l'aimera désormais par expérience et par raison et la bonne volonté suffira à le faire subsister. Pour nous, vivons dans ces espérances, travaillons à les préparer en éclairant les autres, en nous éclairant nous-mêmes, et cependant aimons notre temps. C'est celui qui nous est donné ; il n'est pas l'idéal et le meilleur en soi, mais il est le meilleur pour

nous puisque c'est celui-là même où Dieu nous a mis. Acceptons la loi de Dieu, aimons-la, servons-la, ne nous insurgeons pas contre ce qui est par la volonté ou la permission du Maître, et consommons ainsi, en aimant nous-mêmes notre temps pour y faire notre devoir d'hommes, de citoyens, de patrons, de travailleurs, de penseurs et de chrétiens, la juste défaite du libéralisme.

CHAPITRE II

LE SENS SOCIAL

Nous vivons en société, nous sommes des êtres sociaux. Et si nous vivons en société, ce n'est pas un accident mais une condition de notre existence, ce n'est pas seulement un fait, c'est une loi. Cette doctrine n'a jamais été sérieusement contestée et Rousseau lui-même n'a pas soutenu que l'homme pouvait vivre en dehors de la société. Il a seulement prétendu que les lois sociales dépendaient de la volonté de l'homme. En quoi il aboutissait à une sorte de contradiction, car, d'une part, il admettait que la vie en société était une loi de l'existence de l'homme, et de l'autre, il prétendait que l'homme peut, à son gré, constituer les lois de la société, ces lois mêmes dont sa vie dépend. Mais, au contraire, il faut dire que l'homme ne pouvant exister seul, en dehors de la société de ses semblables, la vie individuelle ne pouvant ni se produire, ni s'expliquer, ni durer en dehors de l'existence sociale,

il doit y avoir naturellement des lois de la société contemporaines des lois de la vie individuelle et tout aussi inéluctables. Car l'homme isolé ne se comprend pas : l'enfant, faible et nu, ne peut vivre en dehors de ses parents et tout au moins un premier couple humain est nécessaire pour donner naissance à l'humanité. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, des origines premières, il est trop clair aujourd'hui qu'un homme isolé et réduit à ses seules forces ne pourrait lutter longtemps contre les forces destructives de la nature. Robinson Crusoé n'a pu vivre dans son île que grâce aux ressources de toute espèce qu'il a tirées des débris de son vaisseau, grâce aux expériences et aux souvenirs de sa vie sociale. Par ces souvenirs, par la hache du charpentier, par la poudre, les cordages et les fusils, c'est avec toute la société humaine qu'il restait en communication. Réduit à ses seules forces, sans abri, sans nourriture et sans vêtements, jeté nu sur une terre nue, il n'aurait prolongé sa misérable existence que durant les quelques heures qu'il aurait fallu pour mourir de faim.

C'est par un acte d'abstraction assez facile que l'on a considéré l'homme comme un individu isolé, mais, cependant, par un acte véritable d'abstraction. A voir chacun de nous se déplacer,

aller, venir indépendamment de ceux qui l'entourent, parfois contre leur volonté manifestée même par la force, il semble bien que chaque homme soit matériellement indépendant des autres, nous venons de voir cependant qu'il n'en est rien. Si l'on se place au point de vue intérieur, il semble que l'indépendance soit peut-être plus entière encore. Notre âme n'est-elle pas un monde fermé, notre pensée, notre conscience, une sorte de jardin clos où rien du dehors ne peut pénétrer et d'où rien ne peut sortir par où nous soyons capables de nous relier aux autres consciences, aux autres pensées, aux autres âmes? Les psychologues modernes, depuis Leibnitz, ont insisté sur le fait de cette solitude intérieure, ils se sont efforcés de montrer que les âmes ne sauraient avoir « de fenêtres sur le dehors », et les philosophes ont conclu de ces analyses à un idéalisme qui les a conduits à l'individualisme le plus outré, à un égoïsme qui, pour avoir été qualifié de transcendantal, n'en est pas moins monstrueux et véritablement forcené. Il semble, en effet, que si l'on se renferme une fois dans le point de vue purement intérieur de la conscience on n'en puisse plus sortir. Car, comment avoir conscience d'autre chose que de soi-même, comment penser hors de sa pensée et comment, au moral comme au

physique, espérer jamais pouvoir sauter hors de soi ?

C'est cependant la conscience même qui peut fournir un point d'appui pour dépasser les limites de l'égoïsme, pour découvrir au-delà de soi les autres et pour sentir le lien qui les réunit à nous. Nous avons, en effet, tout un ensemble d'états de conscience ou de sentiments que nous ne saurions rapporter à nous-mêmes, à nous seuls, l'existence des autres hommes y est impliquée et leur liaison avec nous. Cet ensemble de sentiments se nomme le sens social. Je voudrais ici en constater d'abord l'existence, en décrire les principaux phénomènes, essayer de l'expliquer, montrer enfin que nous devons le cultiver et indiquer les moyens à employer pour cette culture ainsi que les résultats que l'on est en droit d'en attendre.

I

EXISTENCE DU SENS SOCIAL

Le sens social se manifeste d'abord d'une façon pour ainsi dire toute négative : l'isolement, la solitude font souffrir l'homme. Une existence humaine, fût-elle par ailleurs comblée de tous les biens et de toutes les satisfactions, mais à qui

manquerait la société d'autres hommes, nous paraîtrait à la fois étrangement vide et désolée. Fût-il dans une île enchantée, dans un palais merveilleux où des génies silencieux et invisibles viendraient lui fournir toutes les commodités de la vie, l'homme isolé souffrirait encore, il sentirait la tristesse du sens social inassouvi. Ce n'est pas seulement pour satisfaire ses besoins physiques que l'homme a besoin de la société de ses semblables, c'est encore pour satisfaire d'impérieux besoins moraux. L'homme a faim et soif de la compagnie de son semblable, ses douleurs s'allègent quand il les confie et ses plaisirs s'avivent quand il les raconte. La vérité même lui devient à la fois et plus claire et plus précieuse quand il peut y faire participer les autres intelligences. Archimède sortait de son bain pour crier aux Syracusains ses découvertes. Et ce noble désir de communiquer la vérité qu'on possède, ce prosélytisme qui anime les missionnaires de la justice, de la science, de la foi, ne peut s'expliquer que par le besoin de communier en pensée avec d'autres pensées. Il n'y aurait pas de supplice plus atroce que celui d'une âme qui, sûre pour elle-même de la vérité, ne pourrait arriver à faire partager à ses semblables son intime conviction. Ainsi, c'est au moment même où, à l'intérieur de

son être, l'homme semble enfermé dans la solitude de sa pensée qu'il ne peut rester solitaire, que sa conscience se dépasse elle-même et que son âme, à travers les prolongements de son insuffisance, exige d'autres pensées et atteint les autres âmes. Le reploiement du moi sur lui-même ou ce que d'un nom barbare on a nommé l'*égotisme,* s'il va assez loin, doit dépasser l'égoïsme philosophique aussi bien que l'égoïsme moral. Maine de Biran l'a montré et plus près de nous on peut le voir constater aussi dans les ouvrages fort différents de MM. Maurice Blondel et Barrès. Par le fardeau que nous éprouvons dans la solitude, nous sentons que quelque chose nous manque et ainsi se révèle l'existence du sens social. La solitude est d'autant plus lourde qu'on la ressent au milieu des hommes. Dans une ville peuplée, parmi une multitude inconnue et affairée, l'âme souffre doublement, ayant devant elle des hommes et ne pouvant s'en faire des compagnons. Aussi quelle allégresse nous donne le sens social lorsque, au milieu de l'océan, se montre la fumée ou la mâture d'un paquebot, quand dans le désert on pressent l'approche d'une caravane, quand, dans une foule inconnue, tout à coup nous découvrons un visage familier !

Nous sommes ainsi liés aux autres hommes :

quelque chose nous manque quand nous sommes seuls, nous sommes heureux de sentir des hommes autour de nous. Physiquement, moralement, nous avons besoin pour vivre d'un milieu humain, et le sens social nous avertit de la non-existence ou de l'existence de ce milieu ; la société des autres hommes nous est aussi nécessaire que l'air ou que la lumière.

Aussi, plus le milieu nous est immédiat et coutumier, plus le sens social nous avertit des attaches que nous avons avec lui. L'enfant n'est durant de longs mois qu'une sorte de prolongement de sa mère ; quand elle rit, il sourit, et il pleure quand elle pleure ; la mère à son tour ressent tout ce qu'éprouve l'enfant. Toutes les mères, comme Mme de Sévigné, ont « eu mal à la poitrine » de leur fille ou de leur fils. Quelquefois le sens social est si vif que ceux qu'il unit ressentent à la même heure, bien que séparés par la distance, des impressions qui se correspondent, comme il arrive dans quelques cas de télépathie, ou que la même idée traverse à la fois leur esprit, comme dans le cas rapporté par M. Ribot de ces deux jumeaux qui, le même jour, presque à la même heure, chacun dans une ville différente de l'Angleterre, achetèrent l'un pour l'autre le même modèle de service de cristal.

Ces liens ne s'étendent pas seulement à travers l'espace, ils se diffusent encore à travers le temps : les descendants des braves sont fiers des exploits de leurs ancêtres ; nous souffrons des peines et des hontes de nos aïeux, comme nous nous réjouissons de leurs joies et nous nous glorifions de leurs gloires. Ce sentiment s'étend au-delà des limites de la famille : les campagnards sont fiers de la force ou de l'adresse des habitants de leur village, comme les habitants des cités antiques ressentaient de la fierté du triomphe de leurs concitoyens dans les jeux publics.

C'est ainsi que le sens social, s'agrandissant peu à peu, devient le sens patriotique, la part de chaque conscience individuelle qui, à travers l'espace ou le temps, sympathise au bien-être ou au mal-être de la nation tout entière. Après tant de siècles, Azincourt et Crécy nous émeuvent encore, Bouvines nous fait tressaillir, et en parcourant l'histoire de notre patrie nous sentons que nous sommes liés par tout notre être à tous ses divers moments, et que, par le fond même de nos entrailles, nous communions avec nos pères. Ainsi, il y a un sens social, une conscience sociale. En nous-mêmes, la jouissance ou la peine ne sont pas purement individuelles : nos plaisirs, nos souffrances s'étendent plus loin que nous, la sphère

de notre sensibilité dépasse notre égoïsme, elle rayonne au dehors de nous, le milieu social qui paraît nous être extérieur conditionne notre intérieur, le bonheur ou le malheur des autres pénètrent en nous, les autres deviennent nous. Ils sont nous, et nous sommes eux. C'est ainsi par le sens social, par cette sensibilité diffuse qui nous rattache au milieu humain que nous sommes vraiment des hommes, c'est-à-dire non pas seulement des individus, des atomes isolés, mais des individus sociaux. Rien en nous n'est purement et simplement nôtre, tout est en rapport et en dépendance avec nos parents, avec nos frères, nos enfants, nos concitoyens par la race, par le sang ou même par le libre choix.

II

EXPLICATION DU SENS SOCIAL

La Race. — Les Sentiments. — Les Intérêts.

Que nous nous sentions ainsi, éprouvant avec nos parents et nos compatriotes les mêmes sentiments, les mêmes plaisirs, les mêmes douleurs, les mêmes enthousiasmes et les mêmes indignations en présence des mêmes événements, c'est un fait que nous venons de constater, qui consti-

tue ce qu'il y a de plus profond et de plus vivant dans le consensus social, qui fait de toute nation un ensemble concordant de désirs et de tendances prêt à réagir de même manière en face des mêmes excitations, mais ce fait peut aussi s'expliquer et se ramener à des lois plus élémentaires. Ces lois sont de deux ordres : physiologique et psychologique. — Il y a d'abord entre tous les individus d'une même race une ressemblance de *constitution* physiologique qui se traduit à l'extérieur même par la ressemblance des traits. Cette ressemblance est surtout frappante pour l'observateur qui vient du dehors. Pour un Européen, tous les nègres se ressemblent et pour les nègres tous les Européens. Quand nous voyageons en Espagne, en Italie ou en Angleterre, nous trouvons à presque tous les visages une apparence semblable et comme un air de famille, et tous les autres peuples du monde qui ne font que passer chez nous déclarent que tous les Français se ressemblent. Les ressemblances deviennent de plus en plus grandes à mesure que l'on passe du grand milieu national au milieu provincial et enfin au milieu familial. Ici, la ressemblance peut devenir telle que l'on ne puisse presque plus distinguer l'un de l'autre deux frères jumeaux.

Or, les lignes extérieures du corps, les traits du

visage et toute la physionomie sont sous la dépendance étroite du système nerveux. Deux hommes qui se ressemblent extérieurement ont donc à l'intérieur des ressemblances nerveuses plus intimes encore. Il n'est donc pas étonnant que les êtres de même race sentent de même, réagissent de même aux mêmes excitations, et c'est ainsi que la communauté de race, la communauté de sang constitue le facteur le plus profond du consensus social, de l'unité nationale. Les ethnologistes ont beau jeu à prétendre que, dans aucune contrée de l'Europe, il n'existe une race pure et aborigène, et tout le monde sait bien qu'il n'y a peut-être pas un Français qui n'ait dans ses veines avec quelques gouttes du vieux sang gaulois, du sang romain, du sang germain, peut-être du sang grec et même du sang espagnol et du sang saxon. Mais qu'importe la pureté de la race au point de vue de l'histoire naturelle ? Cela empêche-t-il que ce mélange même de races diverses ne constitue un mélange original, dosé par l'histoire et dont le produit ne ressemble pas aux autres mélanges ? Quels que soient les éléments primitifs qui entrent à cette heure dans le sang français, à cette heure même, la formule moyenne de ce sang existe, différente de la formule moyenne du sang germain, du sang espagnol, du sang italien, ou du sang

saxon, et elle se manifeste par des ressemblances de structure extérieure. Il y a donc dans une nation par la communauté de race et de sang une communauté de structure nerveuse, par suite une similitude de réactions devant les excitations, par suite encore une âme commune. Nous sentons de même parce que nous sommes faits de même façon et nous sommes dès lors tout prêts à vouloir de même.

A ce premier fond physiologique, les acquisitions psychologiques viennent se surajouter. Habitant sur le même sol, soumis au même climat, entendant les mêmes voix, ayant sous les yeux les mêmes exemples, recevant et des choses et des hommes une éducation commune, ayant d'ailleurs une foule d'intérêts communs, nous nous formons peu à peu une manière commune de sentir et de réagir. De toutes ces choses communes nous constituons l'idée ou l'image de la patrie. Le langage, en nous imposant sa syntaxe, nous impose aussi un ordre de la pensée : les auteurs nationaux meublent notre mémoire d'associations verbales qui, sans que nous nous en rendions toujours compte, s'imposent à nous, dominent notre parole, par elle informent nos actes et dictent nos jugements. Et, pour le dire en passant, on peut voir par là de quelle importance peut être pour la con-

servation de la pureté du génie national l'étude scolaire des langues et des littératures. L'histoire enfin nous attache à cet être dont faisaient partie nos pères, dont nos fils prolongeront l'existence et de la vie duquel notre vie ne constitue qu'un moment ; nous lui appartenons autant au moins qu'il nous appartient, ses accroissements sont les nôtres propres, ses diminutions nous diminuent, ses triomphes sont nos triomphes et ses douleurs nos douleurs. Plus le passé de notre famille et de notre race se trouve mêlé à toute l'histoire de France, plus la France est nôtre et plus nous sommes Français.

C'est pour cette double raison que les hommes, quels qu'ils soient et quels que soient leur mérite personnel et leurs bonnes intentions, qui n'ont pas avec nous cette parfaite communauté de race, de sang et d'histoire ne sauraient, au moins dans la généralité des cas, avoir l'âme française aussi bien que nous. Des hommes de race, non pas inférieure mais étrangère, ne sauraient sentir comme nous sentons et surtout dans les questions nationales ; des hommes, même de race semblable, mais dont les ancêtres ont subi l'exil et avec l'exil les croisements continus de l'étranger, qui ont parlé longtemps les langues et ont longtemps subi l'influence des mœurs étrangères, qui, par consé-

quent, rejettent hors de leur amour de longues périodes de notre histoire, ne peuvent pas à cette heure sentir comme nous. Ils ne nous sont pas inférieurs, nous ne leur sommes pas supérieurs ; ils nous valent et nous les valons, mais nous sommes autres ; ne sentant pas comme eux, nous ne réagissons pas de même manière, nous ne pouvons pas plus nous entendre avec eux qu'avec des gens qui ne verraient pas les mêmes couleurs que nous ou donneraient aux mots des sens différents, c'est pourquoi leur sens social diffère du nôtre, c'est pourquoi tandis que l'Europe presque entière paraît sentir avec eux, nous nous obstinons, nous, à sentir comme nous sentons, comme nous ne pouvons pas ne pas sentir, en Français de la vieille France. Il s'agit là d'une différence et non pas d'une supériorité ou d'une infériorité quelconques. La raison demeure la même chez tous, mais les données que les sens fournissent à ses jugements différant des uns aux autres, les jugements ne peuvent se ressembler. Ces divergences sont même d'autant plus profondes et d'autant plus inguérissables qu'elles viennent de plus loin dans la nature, de dispositions innées de la sensibilité humaine, des sédiments inconscients de l'âme sur lesquels la raison n'a point d'empire. Pourquoi un Jules Lemaître ou un Brunetière sentent-ils

autrement qu'un Monod ou qu'un Reinach ? La cause n'en saurait être dans les lumières intellectuelles, elle ne peut se trouver que dans ces fonds obscurs de l'âme par où le Philippe de Maurice Barrès se sentait jadis fraterniser avec la petite âme populaire de Bérénice.

A de tels hommes on n'est en droit de faire aucun reproche. Ils sont ce qu'ils sont et peut-être même nos pères ont eu des torts envers les leurs. Aussi ne s'agit-il pas le moins du monde de les exclure du sol ni même de l'organisme national. Il importe, au contraire, qu'ils s'assimilent. Et, par conséquent, ils peuvent jouer dans la nation un rôle utile comme tous ces éléments qui, peu à peu, y ont été incorporés et ont fait la France ; on n'a pas dès lors à les exclure de la cité, ni même à leur interdire toutes les charges publiques, il suffit qu'on ne leur remette pas la direction nationale et, pour tout dire, qu'étant une infime minorité, ils ne contribuent au gouvernement qu'en proportion de leur nombre même. Leur sens social est encore trop particulariste et spécialisé, ils sentent encore trop vivement les intérêts de leur petite communauté, pas assez ceux de la grande. Le sens social doit être le sens national.

Par-dessus ces deux couches profondes et con-

centriques de sentiments sociaux, l'intérêt vient encore en former une nouvelle. C'est que, même dans la civilisation la plus rudimentaire, l'homme a besoin de l'aide de l'homme, le même homme ne peut pas subvenir à tous ses besoins; pendant qu'il est occupé à un travail, à la culture de la terre ou aux soins des troupeaux, il a besoin qu'on lui fasse des habits ou qu'on lui prépare des aliments. La division du travail est contemporaine de l'humanité. Or, le travail ne peut être divisé qu'entre gens déjà associés. La division du travail suppose l'association. Pour que les uns labourent pendant que les autres tissent ou cuisinent, il faut une entente préalable, et cette entente est d'autant plus forte que les services rendus sont plus nécessaires. A mesure que la civilisation progresse, la division du travail augmente et par conséquent augmente à mesure la nécessité de l'association. L'économie politique nous montre que tout accroissement ou toute diminution de richesse ont une répercussion à travers l'ensemble du corps social, en sorte que la prospérité des autres est liée à notre prospérité, et de même la diminution de la richesse publique est liée à la diminution de notre propre richesse. Car une mauvaise récolte n'atteint pas seulement les cultivateurs, elle fait augmenter le blé et atteint toute la

population ; les chômages, les grèves, les faillites créent dans tout le corps social une onde de gène qui diminue toutes les ressources ; nous souffrons donc des misères des autres, nous nous attristons des crises industrielles et commerciales et, même non propriétaires, nous craignons la gelée, la grêle, la sécheresse ou les inondations. De là une nouvelle forme du sens social, le sens de la solidarité qu'éprouvent les hommes civilisés vis-à-vis les uns des autres. Ce sens d'ordinaire paraît nous donner peu d'impressions, mais qu'une grève se manifeste ou même seulement menace parmi des travailleurs dont les services sont indispensables : boulangers, bouchers, mécaniciens de chemins de fer, cochers de fiacre ou d'omnibus, et le sentiment pénible qu'on éprouvera viendra aussitôt manifester l'existence de cette forme du sens social.

C'est d'elle que relèvent les sentiments que nous éprouvons vis-à-vis de ceux qui gouvernent, défendent ou administrent le pays. Ils remplissent, en effet, leur rôle dans la division du travail social et si vis-à-vis d'eux tous nos sentiments se compliquent et deviennent plus profonds, plus enthousiastes ou plus violents que vis-à-vis des tailleurs ou des cordonniers, c'est parce que, comprenant mieux que c'est en leurs mains que se trouvent les fils qui commandent les destinées

nationales, ce ne sont pas seulement nos intérêts personnels qui nous dictent nos sentiments, nous nous trouvons en présence des sources de la vie nationale même et ce qu'il y a de plus profond dans le sens social, d'héréditaire et d'historique, se trouve surexcité. Peut-être même dans ces sentiments, le sens de la vitalité nationale guide-t-il les peuples, malgré l'inconscience de ses raisons, avec plus de sûreté que ne pourraient faire les petits raisonnements clairs qui, sans pénétrer dans les profondeurs, se jouent à la surface des phénomènes momentanés. A certaines heures tragiques, le génie de la patrie inspire les consciences et souffle aux âmes les directions qui éloignent de la mort et conduisent vers la vie. L'âme d'un peuple s'exprime dans l'exaltation d'une foule ou dans l'héroïsme d'un homme. L'âme de Sparte s'exprima aux Thermopyles dans Léonidas, l'âme de la France dans les acclamations qui suivirent Bouvines, ou dans l'épopée de Jeanne d'Arc.

III

ÉDUCATION DU SENS SOCIAL

Le sens social étant ainsi comme la part de sensibilité individuelle qui se trouve socialisée ne

peut qu'être de la plus grande utilité pour le maintien de l'unité indispensable à la vie sociale. « Tout royaume divisé contre lui-même doit périr », dit une parole évangélique. Et c'est l'évidence même : si une partie d'un peuple n'emploie sa force qu'à faire avorter ou à contrecarrer les desseins de l'autre partie, il est bien clair que toute la force de vie nationale se trouve absorbée par un travail négatif. Alors même que tous les efforts, faute d'une coordination suffisante, ne s'additionnent pas, il faut tout au moins qu'ils composent, et le produit de cette composition peut être considéré comme une force résultante unique. Mais plus les efforts sont semblables, appliqués au même point et dirigés dans le même sens, moins il y a de force perdue et, par conséquent, plus le rendement est grand. L'unité complète est un idéal abstrait, sans doute impossible, mais il faut, du moins, que l'on tende à s'en rapprocher. Or, quel moyen pourrait-il y avoir à la fois plus efficace et plus sûr de réaliser l'unité que de développer le sens social grâce auquel, à un moment donné, tous les citoyens sentant de même se trouvent, par là, tout disposés à agir de même façon? C'est surtout aux heures les plus difficiles, quand le besoin d'une décision prompte se fait sentir, que le sens social est le plus utile.

et c'est bien aussi à ces moments tragiques de la destinée des peuples qu'on le voit se manifester avec plus de force.

C'est ce sentiment même de l'indispensable unité sociale qui donne quelque chose de plus âpre, de plus violent aux guerres civiles, aux querelles fratricides, aux divergences d'opinions entre gens d'une même famille, d'une même Église ou d'une même nation. Nous supportons volontiers des opinions très éloignées des nôtres, même tout à fait contraires, chez des hommes qui ne font pas partie du même groupe social. Nous tolérons l'anarchie et même le nihilisme chez un Russe, il nous indignerait chez un Français ; nous supportons qu'un libre penseur nie l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, nous regarderions avec de tout autres yeux un protestant qui, tout en voulant se dire chrétien, professerait les mêmes doctrines ; et, enfin, nous acceptons que les protestants soient protestants, mais tout ce qui chez un catholique, qui se donne et veut être tenu pour tel, incline au protestantisme, nous paraît insupportable. De là l'horreur que, de tout temps, on a professée pour les hérétiques et les dissidents. On risque même d'exagérer sur ce point quand on n'a pas pris le soin de distinguer entre les éléments nécessaires à l'unité sociale et ceux qui ne

lui sont pas indispensables, entre des croyances ou des pratiques qui vont, en effet, dans un sens opposé au but social et d'autres croyances ou d'autres pratiques qui ne compromettent pas la réalisation du but. D'autres fois aussi, faisant partie d'un ordre, d'une classe ou d'une petite société qui n'ont d'autre raison d'être que la prospérité de l'Église ou de la nation, on adhère avec tant de force à son ordre ou à son clan, qu'on en oublie le rôle et le but, on prend le moyen pour fin et on sacrifie de très bonne foi la grande société à la petite par un individualisme d'un nouveau genre et d'autant plus dangereux qu'il s'ignore et se présente aux consciences abusées sous une forme sociale. Il est donc de toute importance de régler le sens social, de le contrôler et de l'épurer afin qu'il s'émeuve à bon escient, qu'il ne manifeste ses répugnances qu'en face des choses qui mettent vraiment en péril la grande unité sociale et qu'il ne montre ses appétits qu'en face des choses qui sont vraiment susceptibles de développer la vie et de fortifier l'unité.

Le sens social est donc susceptible, comme tous les autres, de recevoir une éducation. Il doit être à la fois rectifié et développé. Il doit être rectifié, c'est-à-dire qu'on doit l'exercer à ne s'émouvoir qu'en face des biens et des maux véritables de la

société ; il doit être développé, c'est-à-dire qu'on doit s'efforcer d'en étendre la portée à toutes les choses utiles ou nuisibles à la vie sociale. Et c'est ici que l'inconscient ne peut plus suffire, que la doctrine et la raison ont besoin d'être employées. Car, pour discerner entre les biens et les maux quels sont les véritables et quels sont seulement les apparents, il faut s'être fait, à l'aide de la raison, une doctrine du bien et du mal social, du bien et du mal social en tant qu'ils sont le bien et le mal de telle particulière société. Il est donc ici nécessaire de s'être formé une conception générale des lois sociologiques qui règlent la vie et le développement des sociétés en général, puis des lois particulières de la société en vue de laquelle on veut plus spécialement exercer le sens social. Et d'une façon très générale, on peut dire que tout ce qui favorise les fins sociales doit être appelé bon et regardé comme tel, et qu'on doit appeler mauvais et regarder comme tel tout ce qui empêche la réalisation de ces mêmes fins. Si donc l'on veut développer le sens social en vue d'une société particulière dont les fins soient très exactement spécifiées — et elles le sont d'autant mieux que ces sociétés sont plus artificielles — il suffira de bien faire voir quels sont les moyens qui favorisent ces fins ou, au contraire, les empê-

chent, et par cela seul que l'on aime la fin, on aimera les moyens et on détestera tout ce qui s'oppose à eux. Mais quand on a affaire à une société naturelle dont la fin est moins clairement fixée à nos yeux, si même nous en avons quelque soupçon, comme lorsqu'il s'agit d'une famille ou d'une nation, il faut alors considérer comme fin non pas la fin véritable, extérieure, qu'on ne connaît pas, mais la finalité intérieure, immanente, ainsi que parleraient les philosophes. Ainsi nous savons très clairement que le but d'une société de banque est de gagner de l'argent ; l'argent à gagner est quelque chose d'extérieur à la société et même de très différent ; nous voyons clairement que tout ce qui empêche la société de gagner de l'argent est nuisible au but proposé, que tout ce qui lui en fait gagner est utile, mais quand il s'agit de notre patrie, de la France, par exemple, nous ne voyons pas quel est le but mystérieux auquel vise l'existence de cette nation ; nous devons alors considérer non pas ce but extérieur que nous ne connaissons pas, mais nous devons prendre pour but la vie même et l'existence de notre patrie. Par conséquent, nous regarderons comme nationalement bon tout ce qui entretient et développe la vie nationale, comme nationalement mauvais tout ce qui entrave ou amortit cette vie.

Et ainsi nous nous entendrons à peu près tous pour dire qu'il faut exciter le sentiment qui nous pousse à ne pas aimer les nationalités étrangères et qui furent ennemies. Sinon la haine, du moins, la défiance vis-à-vis de l'ennemi national, voilà un des premiers sentiments qu'il faut développer dans le sens social. L'histoire, ici, et la géographie nous renseignent suffisamment. Il est bien plus difficile de savoir quels sont les biens dont il faut exciter l'amour. C'est ici que des divergences peuvent en grand nombre se faire voir. Tout dépend de la conception que l'on se fait de la vie nationale et, par conséquent, du bien national. Car est bon ce qui favorise et développe la vie, est mauvais ce qui contrarie la vie et qui la met en péril. Le bien commun est la raison d'être des nations, c'est aussi la raison d'être des lois. Sentir le bien commun comme le sien propre, souffrir du mal de tous, c'est avoir le sens social. Mais qu'est-ce qui est le bien commun qu'on doit apprendre aux enfants à reconnaître et dont on doit leur inspirer l'amour pour développer en eux ce sens social ? Il semble d'abord que ce bien ait deux conditions nécessaires : la paix et l'ordre, la paix au dehors, l'ordre au dedans. La guerre est un fléau parfois nécessaire ; l'injustice, l'illégalité, l'anarchie sont des pestes intérieures. Il faut donc inspirer aux

enfants l'amour de la justice et de la paix, leur donner des esprits justes et pacifiques. Il faut exciter en eux l'amour de la paix, non pas un amour fait de crainte et de timidité qui sacrifie même la justice à la tranquillité, mais cet amour fort et prudent qui, en face des prétentions injustes d'un insolent, sait ne pas céder et faire, s'il le faut, la guerre pour sauvegarder la paix même. Car, céder aux injustes insolences, c'est encourager l'injustice et, par un trop grand amour de la paix, se condamner tôt ou tard, mais infailliblement, à la guerre. Il faut donc aimer l'honneur national, regarder comme bon tout ce qui agrandit notre bon renom dans le monde, détester comme mauvais tout ce qui nous amoindrit. Nous nous sentirons fiers de tout ce qui, dans les lettres, dans les arts, dans les sciences, dans le commerce, dans l'industrie, augmente l'influence rayonnante de notre nation. Et, ici, il convient de se mettre en garde contre une illusion. De ce que les ouvrages d'un auteur français sont très lus à l'étranger, il ne s'ensuit pas toujours nécessairement que notre influence en soit augmentée, il faut encore que ces livres accroissent à l'étranger l'estime qu'on fait de nous. C'est ainsi, par exemple, que les livres de M. Zola, bien que fort répandus hors de France, ont été loin de servir nos intérêts

au dehors, car le tableau navrant et inexact que cet écrivain y fait de nos mœurs n'a pu que nous nuire. Sur la foi de ces ouvrages, les étrangers s'imaginent aisément que nos ouvriers ressemblent aux héros de l'*Assommoir* ou de *Germinal,* nos paysans à ceux de *la Terre,* nos bourgeois à ceux de *Pot-Bouille* ou de *Nana.* De tels livres, par leur diffusion même, ont été néfastes au bon renom, à la gloire et donc à l'influence de notre pays. Qu'attendre de l'armée de *la Débâcle* ou du peuple que représente la *Famille des Rougon-Macquart?*

Apprenons enfin à aimer la justice. Accoutumons-nous à ressentir toute injustice comme si elle nous était faite à nous-mêmes. Il y a là un point trop souvent négligé et très important de l'éducation. Nous sommes portés à nous réjouir de tout ce qui nous profite, de tout ce qui profite aux nôtres, à ceux de notre famille, de notre ordre, de notre amitié, de notre parti. Trop souvent cette inclination si naturelle nous fait applaudir à des mesures injustes. Rien n'est plus funeste au sens social. Car nous nous habituons ainsi et nous habituons nos enfants à juger des choses uniquement d'après les intérêts privés et particuliers, nous faisons donc une éducation de l'égoïsme, nous cultivons le sens propre et non pas le sens social. Quelle haute et salutaire leçon nous don-

nerons au contraire si nous blâmons l'injustice, même quand elle atteint nos adversaires, si nous refusons de l'accepter, même quand elle se présente à notre profit ! Et comme il nous est facile de justifier notre conduite et nos appréciations ! L'ordre dans l'État n'est assuré que par l'observation égale des lois. Si donc nous acceptons aujourd'hui qu'une injustice atteigne nos adversaires ou soit faite à notre profit, nous reconnaissons par là même que la loi n'est plus la règle universelle des actes sociaux, mais qu'elle n'est qu'un moyen dont les plus forts se servent au profit de leurs intérêts et au détriment de l'intérêt général. Ainsi par l'amour de la justice s'élèveront les âmes vers le sens du bien commun. Dans une société où l'injustice révolte même quand elle atteint un adversaire ou un ennemi, le sens social existe véritablement. La justice est la condition de toute vie nationale.

Mais elle n'est qu'une condition et même une condition négative. Sans elle il n'y a ni ordre, ni paix, ni bien commun ; avec elle seule il n'y aurait même pas de vie. Ce qui fait la réalité positive de la vie nationale, c'est la prospérité commune. Cette prospérité a son signe extérieur dans la richesse, sa réalité intime dans le bonheur de chacun des citoyens. Et la richesse, sans doute

n'est pas le bonheur, mais elle en est bien un des éléments. Car, en dehors de quelques sages toujours rares et clairsemés, dans la misère les hommes ne sont pas heureux. Donc un minimum de richesse est indispensable pour le bonheur national. Nous devrons en conséquence nous réjouir de tout accroissement de la richesse publique, nous sourirons aux opulentes moissons qui chargent la terre, aux développements de la production industrielle, à l'accroissement du commerce et du trafic.

Mais si la richesse est indispensable au bien-être humain, à elle seule elle ne saurait le constituer. C'est ce que trop souvent on a oublié. La richesse n'est précieuse, en effet, qu'autant qu'elle permet de satisfaire les désirs inhérents à l'humaine condition. Mais quand les désirs nécessaires sont assouvis, tels que la faim, la soif, le besoin d'abri ou de vêtements, d'autres désirs naissent et il serait insensé de chercher dans la richesse seule le moyen de les satisfaire. Car il est de la nature du désir, en tout ce en quoi il dépasse la nécessité, non pas de s'apaiser par la satisfaction, mais au contraire de s'accroître, de s'exaspérer. Qu'il s'agisse de luxe, de volupté, d'honneur, de puissance ou même d'argent, le désir humain est insatiable. Dès qu'il a atteint un but, il en voit un

autre hors duquel il lui semble ne pouvoir se contenter. C'est ici que la richesse fait banqueroute : elle n'assouvit pas, elle exagère le désir; il faut donc, pour satisfaire le désir, agir du dedans sur le désir même, et le secret du bonheur ce n'est plus à l'économie politique, mais à la morale que l'on doit le demander. Le bien commun exige donc non seulement cette application générale de la morale que l'on appelle la justice, mais encore une discipline morale spéciale, individuelle, qui enseigne à chaque homme à modérer ses désirs et à les changer, s'il le faut, plutôt que l'ordre du monde. L'éducation du sens social a son terme comme elle a sa règle dans l'éducation morale. La morale seule peut apaiser les désirs des hommes et à la place de l'inquiétude faire dans les esprits et dans les cœurs régner la tranquillité. L'homme inquiet est un agité et un agité est toujours dangereux pour le bon ordre public. Nous devrons donc aimer toute discipline morale qui apprendra à l'homme à dompter ses désirs et à dominer ses passions. Et nous devrons, au contraire, détester et réprouver toute excitation à la vanité, au luxe immodéré, au mouvement sans but, à l'amusement vain, au libertinage. C'est ainsi que le sens social nous fera aimer tout ce qui élève l'homme, lui apprend la domination et la maîtrise de soi, et

détester au contraire tout ce qui l'excite à la jouissance. Quand donc nous saluons avec respect la robe d'un prêtre ou la cornette d'une sœur de charité, quand nous nous indignons contre le succès de tel écrivain pornographe ou de tel journal licencieux, c'est notre sens social qui nous inspire autant que notre sens purement moral ou religieux. Tout ce qui excite à la débauche et à la licence est antisocial ; tout ce, au contraire, qui, comme le prêtre ou la religieuse, prêche ou pratique le renoncement est essentiellement social.

Et enfin, poussant plus loin, nous devrons de plus en plus nous rendre compte que nous sommes tous solidaires les uns des autres, qu'il est impossible que la maison de mon voisin brûle sans que je risque moi-même de l'incendie et par conséquent que, à cause de la division du travail social, par l'effet de l'imitation et de la répercussion, il n'y a pas un seul phénomène social qui, partant des autres, n'ait en nous sa conséquence, ou, partant de nous, n'ait dans les autres ses effets lointains. Si les maçons chôment, nous paierons nos loyers plus cher ; si la vendange est abondante, le vin sera meilleur marché et les maçons peut-être pourront travailler à meilleur compte ; si nous augmentons le luxe de notre table, nos invités seront portés à nous imiter, puis, à leur

tour, leurs invités les imiteront et nous aurons créé une onde d'augmentation de dépense inutile. Par des considérations de cette nature incessamment répétées à propos de tous les actes particuliers et de tous les événements sociaux, on arrive à voir et à sentir au-delà de soi; on prend une conscience nette des liens qui nous attachent à tous nos concitoyens, on n'est plus un individu, un être isolé, on reflète en sa conscience agrandie la conscience de tous les autres. Et l'on peut dire alors que l'on a véritablement le sens social non plus d'une façon instinctive, involontaire et presque inconsciente, mais d'une manière consciente, réfléchie et volontaire. Le lien par lequel le sens social instinctif nous attachait aux autres et qui parfois nous gênait et nous impatientait, nous l'avons nous-mêmes rendu plus fort, plus visible, plus efficace. C'est sans nous d'abord que les autres viennent en nous, c'est par nous-mêmes maintenant que nous vivons dans les autres.

IV

LA SOCIALISATION DU MOI

Nous avons ainsi le sentiment d'un agrandissement de notre vie individuelle par la socialisa-

tion même de cette vie. Cette socialisation exige des sacrifices : sacrifices d'action, sacrifices de pensée. Par le fait seul que nous faisons partie d'un tout dont les parties doivent coopérer, nous devons nous interdire les dissidences, nous n'avons plus le droit de conduire notre pensée comme si nous étions isolés : il faut que notre pensée puisse s'accorder avec celle de tous les autres. Notre moi n'est plus un cercle clos et abstrait des autres, il est un être social, un « nous » donc autant qu'un « moi », il doit donc être socialisé, et non seulement dans ses actes extérieurs, mais dans ce qui, en lui-même, paraît plus profondément intérieur, c'est-à-dire dans la pensée. Cénobites de l'action, nous ne pouvons pas être des ermites de la pensée. On accorde assez aisément que l'homme doit se concerter avec les autres dans ses actes extérieurs, mais on n'en met qu'un soin plus jaloux à se réserver la libre disposition du jugement intérieur. Or, c'est là une illusion redoutable qu'il est nécessaire de dissiper. C'est la fissure profonde qui rend fragile tout le reste; c'est la graine d'anarchie soigneusement dérobée aux yeux qui, tout à coup, lèvera et fera éclater, par la puissance de sa tige et la force de ses racines, toutes les enveloppes sociales. Nous devons socialiser notre intelligence aussi bien que tout le reste de notre

conduite, et puisque nous avons le devoir de nous gêner pour les autres, de contribuer par des retranchements de notre expansion vitale au bien-être de tous les autres, nous avons aussi le devoir de nous gêner dans l'expansion de notre intelligence et dans la manifestation de notre pensée. Et le moins réfléchi des hommes sait bien qu'il y a des recherches indiscrètes et que nous n'avons pas le droit de nous enquérir de ce qui ne nous regarde pas et qu'en plus toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire. Ce sont ces deux axiomes de sens commun, de moralité courante, qui doivent dominer l'exercice social de l'intelligence.

C'est là un point délicat que l'esprit individualiste des modernes a méconnu à tel point que l'on a fait de l'intelligence, qui doit être et qui est la première des forces sociales, un principe d'anarchie et de désorganisation. Les modernes ont proclamé, à la suite de Descartes, qu'on ne doit accepter aucune proposition pour vraie avant de l'avoir ajustée au niveau de la raison, d'où l'on a tiré que l'on ne doit croire raisonnablement que ce qui peut se présenter avec les caractères de l'évidence complète, de l'intelligibilité absolue. Par là même, toutes les croyances, toutes les coutumes, toutes les législations, toutes les autorités se trouvent soumises à l'examen libre de quicon-

que veut vivre d'une vie vraiment intellectuelle, et non plus de façon purement routinière. D'après ces principes, ceux qui s'appelèrent d'abord « esprits forts », plus tard « philosophes » ou « amis de la lumière », et enfin « libres pen- « seurs », se mirent à examiner les diverses croyances sociales. On prétendit que la religion devait fournir des preuves évidemment rationnelles de sa vérité et comme, par définition, le christianisme fait appel à des mystères, à des miracles, à des éléments suprarationnels, on soutint qu'il fallait exorciser de la pensée humaine le christianisme. On examina ensuite les constitutions politiques et on n'eut pas de peine à montrer qu'aucune de celles qui présidaient à la vie des peuples ne réalisait toutes les exigences de l'absolue raison et de l'absolue justice. On en conclut qu'il fallait les renverser et doter les peuples d'une constitution idéale. C'est en France que l'on est allé le plus loin dans la voie de ces révolutions à la recherche de l'idéal. Mais on s'est bien vite aperçu que les plus nobles maximes s'avilissent quand on laisse à des âmes basses la charge de les mettre en pratique, et on n'a pas encore découvert le moyen scientifique et efficace de découvrir les âmes nobles qui méritent véritablement d'exercer les magistratures politiques. En

sorte que ces admirables machines constitutionnelles, destinées à produire l'ordre et la justice, laissées à des mains injustes et désordonnées, ne les produisent pas plus que les plus vieilles et les plus routinières des constitutions. Tout pouvoir est juste quand celui qui l'exerce est juste, et toute autorité produit l'injustice quand c'est un injuste qui la détient. La critique politique a donc fait ici banqueroute et n'a servi qu'à développer un esprit d'irrespect et d'anarchie avec lequel il est impossible de vivre. Car, si tous les citoyens sont persuadés que tout ce qui se fait dans l'État est soumis à leur critique, et que rien ne doit se faire dont ils ne puissent clairement se rendre compte, s'ils exigent que toutes les autorités justifient devant chacun d'eux chacune de leurs décisions, il n'y a plus d'autorité possible, ni d'État, ni de société d'aucune sorte.

Nous savons bien tous, en effet, que nous prenons pour notre compte une foule de décisions de vente, d'achat, de voyage, d'établissement ou de mariage, très importantes, capitales même parfois pour notre vie tout entière, dont nous avons avec beaucoup de circonspection examiné les conséquences, et que cependant, tout en étant persuadés que nous agissons de notre mieux, nous serions incapables de justifier par des raisons claires,

non seulement vis-à-vis des autres, mais même vis-à-vis de nous. Quel est celui, par exemple, qui se décide à se marier sans avoir réfléchi et quel est celui qui pourrait prouver — je dis : prouver — à soi-même et aux autres qu'il a raison de se marier ? On se souvient là-dessus de l'amusante — et profonde — consultation de Panurge dans Rabelais. Il en est de même des jugements sociaux, des décisions politiques. Exiger d'un juge qu'il établisse sans conteste possible devant une critique rationnelle le bien fondé de toutes ses décisions, dans une question où l'intention est toujours mêlée au fait, telles que sont les décisions au criminel, c'est lui interdire de prendre aucune espèce de décision. C'est pourquoi le Code d'Instruction criminelle a très prudemment édicté que le juge au criminel n'avait de comptes à rendre de son verdict et des impressions qui l'ont dicté qu'à sa seule et propre conscience.

On ne peut dans les décisions humaines, à plus forte raison dans les décisions sociales, exiger l'évidence, ce serait se condamner à l'anarchie. Aucune société n'est possible si on ne soustrait à l'universelle critique les décisions de l'autorité. Qu'une autorité supérieure critique l'autorité inférieure de même ordre, c'est juste et c'est nécessaire ; mais quand l'autorité suprême a prononcé, le bon citoyen

n'a plus qu'un devoir : exécuter et se taire. Il est vrai que dans un grand nombre de pays que pour cela on appelle libres, on accorde le droit aux citoyens, quels qu'ils soient, de critiquer par la parole ou la plume les décisions de l'autorité, et que cette critique même fait partie de la constitution de l'ordre social ; mais, ici encore, il est clair que ceux qui critiquent n'ont un droit à critiquer qu'autant qu'ils ont étudié et connaissent ce dont ils parlent et ont, par conséquent, en la matière, une autorité, autorité vraiment sociale, malgré son apparente indépendance, et d'autre part tous ceux qui, sans examiner eux-mêmes, se rangeront du côté du gouvernement ou du côté de ses critiques, ne jugeant pas par eux-mêmes, feront acte non de liberté mais de discipline de pensée ; ils socialiseront leur pensée pour rester d'accord avec l'opinion de leur parti. Ces États où règne la discussion possible des actes du gouvernement ne sont pas nécessairement anarchiques. L'autorité des partis par son balancement et son jeu peut y maintenir avec l'ordre la liberté. Mais là où manque même l'autorité des partis, où chaque citoyen, en vertu de sa raison propre et de son indépendance individuelle, s'arroge le droit de tout critiquer, de tout discuter et prétend ne relever que de sa seule pensée, il n'y a plus de

place que pour le désordre et pour l'anarchie des âmes. Quand ces temps sont venus, chaque citoyen sent au fond de lui-même, en face des choses sociales, des événements nationaux, une sorte de désarroi. C'est le sens social qui avertit que le gouvernail est abandonné et que le navire vogue au hasard de tout vent et de tout flot. Une crainte universelle agite les âmes et à la moindre secousse intérieure ou extérieure le cri national s'élève qui réclame un sauveur. Ces temps sont les plus favorables pour l'avènement du césarisme et des tyrannies. Il est du devoir de tous les bons citoyens de prévenir par la fermeté de leur bon sens toutes les craintes sans raison et tous les affolements.

Mais il est plus encore du devoir de tous les bons citoyens de réformer sur ces points l'esprit public, de bien faire entendre à tous que chacun n'a pas le droit de tout critiquer et de tout juger, que le libre examen absolu est une chimère et que la libre pensée n'est que le nom noble de l'anarchie. « Il ne faut pas nous mêler de ce qui ne nous regarde pas », et, par suite, seuls ont le droit de juger les choses publiques et d'en parler ceux qui ont l'autorité nécessaire, c'est-à-dire dans les pays libres, non seulement ceux qui ont reçu une délégation expresse du pouvoir social pour prendre les décisions sociales ou les contrôler, mais ceux

encore que leurs études, leur clairvoyance, leur amour du bien public ont mis à même de juger en connaissance de cause.

Et enfin « toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire » ; il est inutile et il peut être dangereux de faire tout haut certaines critiques qui peuvent décourager nos amis, donner de la hardiesse à nos ennemis. La vérité en elle-même, eu égard à l'ensemble de l'humanité, par rapport à l'intelligence abstraite, est toujours bonne à connaître et à proclamer, mais il peut se faire que, même de façon concrète, en présence de tel ou tel homme, de telle ou de telle intelligence, la vérité ne fasse aucun bien et même fasse du mal. Ainsi, l'acte de Necker, dressant le bilan des finances nationales et proclamant à la face de l'Europe le déficit, ne pouvait que nuire à notre crédit. Il suffisait que les ordonnateurs des dépenses fussent informés. Il n'est peut-être pas de banquier ou de commerçant qui n'ait connu quelques heures difficiles : c'est le secret qu'il a prudemment gardé sur les difficultés qu'il savait devoir être passagères qui a maintenu son crédit et lui a permis de surmonter les difficultés.

Sous prétexte que la vérité a une valeur incomparable on n'a pas le droit de la jeter, fût-elle prouvée intérieurement, au milieu des foules et

d'en faire, sans autre considération, un agent de révolution et de discorde. La vérité a pour but de servir à la vie, elle ne fait donc plus son œuvre et elle cesse d'être elle-même quand elle occasionne la maladie et conduit à la mort. Sans doute, le dépositaire de la vérité a le droit, le devoir même de la produire et de la communiquer. Mais avec une prudence telle que la vérité soit bienfaisante et qu'elle ne risque pas de scandaliser les faibles. C'est dans l'Évangile même que Jésus déclare que les Apôtres ne sont pas encore en état de supporter la vérité intégrale, c'est pourquoi il leur annonce le Paraclet qui la leur enseignera tout entière. Il y a des vérités secondaires et dérivées qui, implicitement contenues dans des vérités primaires, pourraient, à cause de vieux préjugés, n'être point reconnues et acceptées. Il ne convient donc pas de les proclamer avec un bruit tel que cette proclamation risque de troubler l'accord social ; il faut d'abord s'attaquer aux préjugés, lentement, de façon à s'assurer que ce n'est pas seulement une élite qui comprend, mais que le gros de l'armée sociale s'ébranle et suit peu à peu. La vérité en elle-même est sociale, et quand une proposition rompt l'accord social, c'est qu'il lui manque quelque chose pour être la vérité vraie. Les prêcheurs intempestifs, par ce qu'ils ont mêlé

d'eux-mêmes à la vérité, ont créé les hérésies ; l'orgueil de leur sens propre a divisé là où la vérité pure, humblement servie, n'aurait pu qu'unir.

Il convient donc de se socialiser soi-même, de socialiser son intelligence par la participation désintéressée à la vérité commune, par la communication prudente de la vérité aux autres, de socialiser ses sentiments par l'éducation du sens social, par l'effort perpétuel à demeurer simple, en communion avec les sentiments simples, à rester peuple en son âme, à garder l'ingénuité enfantine que l'Évangile a recommandée, de socialiser enfin de manière réfléchie les actions de sa volonté. Il semble que ce soit là s'amoindrir et se mortifier, c'est, au contraire, de la façon la plus haute, s'agrandir et se vivifier, car vivre en soi de toute la vie, des autres, agir en communion avec tous les autres, c'est vraiment élargir et multiplier sa vie et, si l'on arrive jusqu'à l'union avec le principe à la fois divin et paternel de toute société humaine, élevé par une force à la fois intérieure et transcendante, on se divinise en s'humanisant.

C'est ici que nous voyons bien tout ce que le sens religieux donne au sens social de force, de largeur à la fois et de précision. Car la foi chrétienne et en particulier la foi catholique nous ap-

prend à nous considérer comme les membres d'un même corps qui est l'Église et qui a pour tête et pour chef Jésus-Christ ou Dieu même, en sorte que toute l'économie du catholicisme a pour but de nous faire sentir l'union intime et vivante où nous devons nous garder avec Dieu et avec l'Église et par l'Église avec tous les autres fidèles. Ce sentiment intime et profond est précisément ce que la théologie appelle la charité, la charité hors de laquelle la vie religieuse ne peut exister ; c'est le sens social divin qui devient un sens social humain par l'universalité même de la vie divine. Le chrétien qui ne peut l'être que par la foi et la charité, c'est-à-dire par la socialisation de sa pensée dans la foi et de sa volonté dans la charité, est donc le type même de l'être social. Dans les disciplines de la foi, nous avons appris les disciplines de l'intelligence sociale ; dans les disciplines de la charité, nous avons appris les disciplines qui font converger en un seul but les sentiments et les volontés. Nous savons socialiser toutes nos forces individuelles, forces de pensée et forces d'action. C'est que nous avons appris dès les premières heures de notre enfance et dès les premières leçons de notre catéchisme que nous n'étions pas ici-bas des isolés, que nous étions fils de Dieu et frères de tous les hommes, que nous n'avions rien

dont nous ne fussions comptables et débiteurs, et qu'ainsi nous ne pouvions vivre véritablement qu'à la condition de payer autour de nous les dettes que nous avons contractées en recevant le don gratuit de la vie et tous les autres dons qui permettent et assurent la conservation et le développement de ce premier don. Le catholique, qui ne peut vivre religieusement qu'à la condition de faire accorder tout le plus intime de son être avec les vies fraternelles qui l'entourent, qui a besoin de se sentir uni à ses frères, à ses prêtres, à ses évêques, à son Pontife suprême, doit cultiver en lui le sens catholique. Ce sens catholique, c'est le sens social. Et c'est ainsi que la sociologie s'épanouit et se termine à la religion.

Auguste Comte l'avait bien compris, bien que par haine — faut-il dire haine ou méconnaissance? — du théisme il se soit arrêté en route. Le sens social, dont l'exercice et les premières révélations sont d'abord toutes spontanées, se développe et se fortifie par la réflexion. L'homme comprend alors par la raison et le fondement et l'utilité de ce sens, il apprend à discerner parmi les indications qu'il lui fournit celles qui méritent d'être suivies, celles qu'on doit négliger. Une règle idéale, un devoir enfin surgissent de ces indica-

tions et de ces données. L'homme saisit les rapports, les hiérarchies des diverses sociétés dont il fait partie : société familiale, société patriotique, société humaine. Il discerne enfin par-dessous les données du sens social que la raison d'être de ce sens et de ses indications se trouve dans la loi de solidarité ou de dépendance qui rattache chaque individu aux divers groupes dont il fait partie. Il comprend alors que ce n'est plus la force subjective du sentiment qui doit décider toujours de ses préférences, mais uniquement la clarté objective de la raison qui détermine la hiérarchie des lois. Nous voyons alors que puisque la famille est nécessaire à la patrie et puisque la patrie est nécessaire à l'humanité, il ne faut ni sacrifier l'humanité aux sentiments patriotiques, ni la patrie aux sentiments familiaux, mais qu'en retour nous ne pouvons pas accéder à des modes d'action qui, détruisant dans leur essence les familles, mettraient en péril toutes les patries, ou détruisant les patries mettraient en péril l'humanité. En sorte que, dans l'ordre du sentiment, c'est le moins général qui est le moins important et qu'il faut résolument sacrifier, tandis que dans l'ordre rationnel de la nécessité, c'est le moins général qui est le plus nécessaire et qu'il faut par conséquent réaliser tout d'abord. Et ainsi l'on s'élève à

sentir et en même temps à comprendre l'ordre complexe et universel des finalités et des lois qui s'élève bien au-dessus des individus, des familles, des patries et de l'humanité même, dans lequel et par lequel l'humanité existe et les patries et les familles et les hommes. On se trouve alors citoyen d'une cité surhumaine, au seuil même de la cité de Dieu, et par conséquent sur les marches du Temple, à l'entrée de la Religion.

CHAPITRE III

LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL

Par le fait seul que les hommes se réunissent, se mettent à plusieurs pour faire une seule tâche, pour réaliser un seul dessein, il est de toute nécessité qu'ils se divisent l'ouvrage. Et dès que la tâche se trouve ainsi divisée, on en vient tout de suite à s'apercevoir que plus elle est spécialisée, mieux elle est faite, avec moins de perte de force et de temps, en sorte que en même temps que progresse l'habileté de l'exécutant il économise davantage ses forces et il produit davantage. Diminution de la dépense de force, augmentation de la production, amélioration de la qualité du produit, tels sont les avantages économiques de la division du travail.

Cette division du travail est enseignée à l'homme par la nature elle-même. Il y a progrès, en effet, et augmentation de la perfection dans les êtres organisés à mesure que les fonctions se divisent et se répartissent entre des organes spéciaux. A

mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, on voit les sexes se diversifier et se spécialiser en des individus différents, les organes de la digestion se séparer des organes de la circulation et de la respiration, jusqu'à ce qu'enfin on arrive aux vertébrés supérieurs et à l'homme où les fonctions se trouvent spécialisées chacune en divers organes, où les localisations cérébrales montrent que des fonctions très voisines par leur nature n'en ont pas moins leur organe spécial.

Les économistes ont étudié avec soin les lois de la division du travail ; à leur tour, les sociologues y ont vu un phénomène bien digne d'attirer leur attention. M. Durkheim a voulu en faire dériver les constitutions sociales (1). Sans aller tout à fait aussi loin que lui, il est permis de trouver dans le progrès de la division du travail l'explication de faits sociaux très intéressants et très importants, qui paraissent en eux-mêmes déconcertants et quasi scandaleux, mais qui, rattachés ainsi à une grande loi sociologique, perdent quelque chose de leur apparence paradoxale. C'est ce dont on s'apercevra, je l'espère, à la fin de ce chapitre si seulement on veut bien se donner la peine de la lire jusqu'au bout.

(1) *De la division du travail social*, in-8°, ALCAN, 1895.

Le travail social, ayant pour but d'assurer la continuité et le développement de la vie sociale, a besoin d'une double activité, d'une activité matérielle qui produit tous les objets matériels nécessaires à l'entretien de la vie des individus sociaux, d'une activité mentale qui commande à l'activité matérielle, l'organise et la dirige au mieux des besoins communs. Et dans cette activité mentale même on peut distinguer une direction d'ordre purement intellectuel, spirituel, et une autre plus spécialement d'ordre gouvernemental, ce que nous pouvons exprimer en disant qu'il y a dans toute société une triple activité, une activité matérielle, une activité spirituelle, une activité gouvernementale, ou encore un travail matériel, un travail mental, un travail de gouvernement. Comment s'opère la division du travail mental et du travail matériel, du travail mental et du travail de gouvernement et, dans ces deux derniers, comment se diversifient et se séparent les diverses espèces de travail spirituel et de travail gouvernemental, c'est ce que nous voudrions rechercher ici dans l'espoir d'y trouver la clef de quelques-uns des problèmes les plus difficiles et les plus irritants qui s'agitent sous nos yeux.

I

LA DIVISION DU TRAVAIL MATÉRIEL

La division du travail matériel est la mieux connue, on pourrait dire la seule connue, parce qu'elle a été à peu près la seule étudiée. Bien que nous n'ayons ici, sur ce point, rien de neuf à dire, nous demanderons cependant la permission de nous y arrêter quelque peu. Les lois qui président à cette division du travail sont les mêmes qui président à toute autre, et, comme leurs résultats s'imposent, qu'ils sont acceptés par tous, que personne même ne songe à les contester, parce qu'ils sont de nature très simple et très objective, se prêtant merveilleusement à la mesure et au calcul, nous pourrons mieux voir, après, que dans les autres domaines, où les résultats sont beaucoup plus controversés, ces résultats mêmes sont amenés en vertu de lois tout à fait analogues ou correspondantes. Si donc nous acceptons aisément l'évolution économique, résultat de la division du travail matériel, nous serons amenés à opposer moins de résistance à l'évolution d'ordre spirituel ou politique qui résulte de la division du travail mental et du travail de gouvernement.

Comment s'est donc opérée l'évolution du travail matériel sous l'impulsion de la loi de la division du travail? — A l'origine, chaque homme construit lui-même sa hutte, fabrique lui-même ses vêtements, ses ustensiles de cuisine, de pêche et de chasse, ses instruments de labour, ensemence ses terres, garde ses troupeaux, se défend contre ses ennemis ou contre les bêtes féroces, moud son blé, cuit son pain et ses aliments. Bientôt, la femme prend pour elle une part de la besogne : là où l'homme guerroie au dehors, elle travaille la terre, tisse les habits, prépare les aliments ; là où la sûreté est assez grande pour que l'homme ait le loisir de travailler ses champs, elle s'enferme dans la maison et ne s'occupe plus que des enfants, du vivre et du vêtement. Bientôt, les hommes s'adonnent à travailler chacun une matière spéciale, les uns la terre, les autres le fer, d'autres le cuir et d'autres le bois, et c'est ce que nous voyons encore dans un bon nombre de nos villages européens où se trouvent un forgeron, à la fois serrurier, maréchal-ferrant, taillandier, chaudronnier, plombier et forgeron proprement dit ; un menuisier à la fois ébéniste, menuisier en bâtiments, souvent charron, parfois aussi peintre, vitrier, voire même tapissier ; un maçon, à la fois maçon, tailleur de pierres et plâtrier ; un cordonnier, à la fois sellier, bourre-

lier, corroyeur et cordonnier. Mais dans les agglomérations un peu importantes on s'est bien vite aperçu que le même ouvrier faisait mieux et plus vite une seule besogne que plusieurs, car ferrer le pied d'un cheval est quelque chose de très différent de forger un gond, un loquet, ou d'ajuster une serrure et faire des clous n'est pas du tout la même chose que fabriquer une pelle ou une pioche ; l'habitude acquise, l'habileté obtenue à un de ces travaux disparaît si l'ouvrier l'emploie à des travaux très différents qui imposent d'autres habitudes ; le tour de main se perd, la main n'y est plus, il faut un certain temps et un certain nombre de malfaçons avant que l'ouvrier soit remis en train. Aussi voyons-nous que dans les villes le cloutier ne fait que des clous, le serrurier que des serrures, le forgeron ne fait que forger et le maréchal-ferrant que ferrer. L'ébéniste, de même, ne fait que des meubles, tandis que le menuisier ne fait que des planchers, des portes ou des croisées. Et encore ici, comme en chaque objet ou en chaque meuble il y a des parties fort différentes qui exigent un établi, un outillage spécial, un tour de main particulier, un patron habile arrive, en groupant plusieurs ouvriers spécialistes entre lesquels il divise les pièces d'un même travail, à produire à meilleur compte un ouvrage plus parfait.

Il en est de même dans tous les métiers, de même aussi dans le commerce. A l'origine, le trafiquant est à la fois convoyeur et trafiquant. Et son trafic s'étend à tous les objets. Il vend de l'huile et du blé, du vin et du bétail, des étoffes, des parfums, des outils et des ustensiles de ménage. Son magasin ou son étalage est un bazar, comme le sont encore les épiceries de village. Peu à peu le commerçant restreint les objets de son trafic, il s'applique à étendre sa clientèle, à mieux connaître les objets qu'il achète et qu'il revend, il concentre son attention sur un petit nombre d'objets de même nature et il acquiert ainsi une supériorité sur ses concurrents : il peut livrer de meilleurs produits et les livrer à meilleur marché ou, ce qui revient au même, en retirer un profit plus grand. C'est ainsi que la mercerie et les diverses espèces de mercerie, fil, coton, laine, soie, rubans, velours, lacets, bordures, aiguilles, épingles, boutons, agrafes, boucles, crochets, la passementerie et les diverses espèces de passementerie, cordons, franges, galons, soutaches, appliques ou paillettes ont eu des magasins spéciaux, que la draperie s'est distinguée du commerce de l'indienne, du velours ou de la soierie, que le commerce de l'huile s'est séparé de celui du café ou des épices, que la corroierie s'est

différenciée de la mégisserie ou de la maroquinerie. Tout le commerce de gros s'est spécialisé, et si le commerce de détail ne peut pas le faire aussi bien, il n'en reste pas moins que les magasins de détail spéciaux conservent à bon droit une clientèle et que l'art des grands magasins a consisté surtout à grouper en un seul immeuble, grâce à des comptoirs différents, un grand nombre de commerces spéciaux reproduisant le bazar initial avec les avantages combinés de la variété des articles et de la spécialisation de chaque chef de rayon.

Dans l'industrie, par le machinisme, la division du travail est poussée presque à l'extrême : dix-sept ouvriers sont employés pour faire une seule épingle, chacun a sa tâche toujours la même, dont la durée est minutieusement calculée afin de s'ajuster avec la tâche de tous les autres. L'homme, ici, est l'esclave de la machine et l'on peut trouver que les avantages obtenus par la division du travail sont achetés cher. Il n'en reste pas moins dans tous les ordres de production matérielle que la division du travail a deux résultats économiques incontestables : l'amélioration de la qualité, l'augmentation de la quantité; elle permet de faire mieux et de produire davantage. Ces deux résultats suffisent pour légitimer économiquement la division du travail. Cette division est

nuisible lorsque, par son exagération, elle diminue la quantité ou compromet la qualité; elle est utile, au contraire, tout le temps qu'elle améliore la qualité sans diminuer le rendement ou qu'elle augmente le rendement sans diminuer la qualité.

Que si l'on vient à se plaindre, par exemple, que dans l'industrie du meuble la division du travail diminue les facultés inventives des ouvriers ou, comme nous le faisions tout à l'heure à propos des ouvriers en épingles, si l'on se plaint que l'ouvrier, asservi à une tâche monotone, devienne comme une machine, peut-être faut-il reconnaître que l'invention d'ensemble ne disparaît pas, mais qu'elle est réservée aux dessinateurs, aux créateurs de modèles, et que si l'ouvrier est asservi durant son temps de travail à une tâche machinale, le progrès économique consistera précisément à lui permettre d'accomplir en moins de temps sa tâche journalière, de façon à pouvoir disposer de plus de temps pour exercer ses facultés proprement humaines et qu'ainsi ce qui paraît perdu dans l'asservissement à la machine doit et au delà se retrouver dans le repos.

Et sans doute il faut des synthèses, des vues d'ensemble pour ordonner le travail, mais ces vues d'ensemble, en vertu même de la division du travail, seront réservées à un travailleur spécial,

ingénieur, architecte, dessinateur, ou tout simplement patron; et comme le travail d'ordonnancement est toujours un travail de l'esprit et de la pensée, il s'ensuit qu'en fin de compte c'est le travail mental qui domine le travail matériel et le commande. C'est l'esprit, en effet, qui travaille en tous ceux qui inventent, qui ordonnent ou qui gouvernent; c'est la science qui, dans ses diverses branches, découvre les lois de l'activité économique, agricole, industrielle ou commerciale, et c'est encore la science qui découvre les lois de la division du travail matériel et détermine les conditions auxquelles doit satisfaire cette division du travail pour être vraiment profitable. C'est donc en dernière analyse dans les lois du travail mental que le travail matériel trouve la condition de ses propres lois.

II

DIVISION DU TRAVAIL MENTAL : *A*. — DIVISION DU TRAVAIL POLITIQUE OU SÉPARATION DES POUVOIRS

De tout temps, le travail matériel a été sous la domination de la pensée; l'homme n'a pu agir sur les autres hommes ou sur les forces de la nature, mettre de l'ordre dans la société, distribuer

à chacun sa tâche, cultiver la terre, chasser, pêcher, faire la cuisine, bâtir, tisser, corroyer, menuiser ou forger que dans la mesure où il s'est rendu compte des buts utiles de son action. Par conséquent, la même confusion qui existait à l'origine entre les travaux matériels divers a dû se retrouver dans les travaux de la pensée. Toutes les nécessités, tous les besoins se font sentir à la fois, c'est aussi à la fois que la pensée se les représente et tâche d'y satisfaire. C'est le même homme à qui incombe d'abord la charge de veiller à la subsistance et à la sûreté de tous. Chef de famille, de clan ou de tribu, plus tard roi de plusieurs tribus, il doit veiller à l'accomplissement de tous les travaux nécessaires, les commander, les ordonner, les réglementer, et par conséquent donner des ordres qui touchent à l'agriculture, à la chasse, à la pêche, à la navigation, aux industries textiles ou métallurgiques, à l'art militaire. Il doit encore entretenir la police et le bon ordre, empêcher les querelles, juger les différends et punir les turbulents ou les rebelles. Il est enfin l'intermédiaire naturel entre ceux auxquels il commande et les êtres mystérieux, dieux amis ou ennemis, bienfaisants ou nuisibles, avec lesquels son peuple est en relations. Le même homme est à la fois chef agricole, chef industriel, chef militaire, juge

et chef religieux. D'un seul mot, il est souverain, il tient en sa main tous les pouvoirs et toute l'autorité.

Mais, comme il ne peut tout faire, tout voir, tout régler ni être partout à la fois, peu à peu il se donne des remplaçants, des suppléants, et il ne garde pour lui que les directions supérieures. Par cela seul il s'opère une division du travail de l'esprit, le travail purement intellectuel se sépare du travail gouvernemental et il s'opère des divisions dans le travail gouvernemental lui-même. C'est de celles-ci que nous avons à nous occuper en premier lieu.

Et d'abord le souverain s'aperçoit qu'il ne peut par lui-même connaître de tous les litiges, être l'arbitre de toutes les contestations : pendant qu'il est à la guerre ou qu'il est occupé à administrer ses biens, il ne peut s'occuper des affaires de ses sujets. Il charge donc des officiers de l'assister, de l'aider, de le conseiller dans ses fonctions de justice. Peu à peu ces conseillers de justice remplaceront le chef, jugeront en son nom, se feront à eux-mêmes des règles d'après lesquelles ils rendront leurs arrêts, s'inspirant des traditions nationales, de leurs propres sentiments d'équité, des auteurs divers qui ont écrit sur le droit ; ils deviendront un corps d'État qui aura ses coutumes,

ses traditions, ses prérogatives. La fonction judiciaire s'étant ainsi séparée, localisée dans un organe spécial, prétendra à une certaine indépendance jusqu'à ce qu'enfin quelque théoricien fasse voir que cette indépendance, cette division du pouvoir judiciaire constitue une des garanties les plus importantes de la justice et de la liberté. C'est ainsi que les conseillers royaux sont devenus en France les Parlements, qui se sont arrogé le titre de cours souveraines et, comme tels, ont lutté plus d'une fois contre la puissance royale dont ils n'étaient à l'origine qu'une émanation, jusqu'à ce qu'enfin Montesquieu eût proclamé la théorie de la division des pouvoirs.

De même le roi, pour peu que son royaume soit étendu, ne peut assurer lui-même l'exécution de ses ordres. Il sera donc obligé de s'en remettre pour cela à un certain nombre d'officiers, maires du palais, connétables, comtes, gouverneurs, intendants, ministres, préfets, sous-préfets ou mandarins qui veilleront à la bonne administration et feront exécuter les ordres du souverain. Mais ce corps d'officiers, de serviteurs, de ministres, domestiques à l'origine quand le domaine royal se bornait à un château, à quelques villas ou à quelques métairies, à mesure que s'agrandit le domaine royal et que par là même le roi peut de

moins en moins surveiller l'exécution de ses ordres, voit la sphère de son action s'étendre de plus en plus et tend à ordonner cette action d'après des traditions et des règles fixes qui lui constituent une sorte d'indépendance, et c'est ainsi que le pouvoir exécutif se sépare peu à peu du législatif.

La fonction souveraine continue à s'exercer par la détermination des fins générales que la nation doit poursuivre, par l'établissement des règles ou des lois selon lesquelles ces fins doivent être poursuivies, en un mot, par la détermination des biens communs qu'il importe de réaliser. Ce sont là, à proprement parler, les fonctions législatives. Aussi, lorsqu'une révolution s'est faite dans les idées et que l'on a voulu transporter du roi au peuple l'exercice de la souveraineté, on n'a plus rien laissé au roi, au président ou à leurs ministres que l'exécutif, réservant au peuple ou à ses représentants le législatif. En quoi, d'ailleurs, on n'a pas toujours été conséquent, car on s'est trouvé contraint de laisser à l'exécutif des prérogatives vraiment souveraines, telles que la direction des relations extérieures ; il dépend d'elles, en effet, d'orienter de façon vraiment décisive les destinées d'un pays. Comment livrer aux discussions des assemblées toutes les négociations diplomatiques,

et qu'y a-t-il cependant qui puisse influer davantage sur toute la vie nationale que ses rapports avec les nations étrangères? C'est ici une des contradictions où se débat le régime parlementaire qui voudrait réserver aux seuls Parlements tout l'exercice de la souveraineté et qui, cependant, se trouve forcé de laisser l'exécutif exercer une des prérogatives souveraines les plus essentielles.

Mais, de toute manière, on voit bien comment s'est opérée la division du travail gouvernemental, la division des pouvoirs. Et dans chacun de ces pouvoirs mêmes se sont opérées, à mesure que croissait la complexité sociale, de nouvelles divisions : les tribunaux se sont hiérarchisés dans le pouvoir judiciaire ; il y a eu des justices de paix, des tribunaux de première instance, des Cours d'appel, des tribunaux correctionnels, des Cours d'assises et des Cours de cassation ; puis des procureurs ou avoués pour suivre la procédure, des greffiers pour l'enregistrer, des huissiers pour la signifier, des officiers de police, etc. Dans l'exécutif, il s'est formé divers départements ministériels : Intérieur, Finances, Affaires étrangères, Guerre, Marine, Agriculture, Industrie, Commerce, Colonies, Instruction publique, et bientôt Travail. Puis, dans chaque ministère, des divisions

se sont établies et, dans chaque division, des bureaux distincts, toute une spécialisation de fonctions diverses, toute une hiérarchie de fonctionnaires, une véritable armée.

Il n'y a que dans le législatif que la confusion règne encore. Les Parlements nomment bien, à chaque projet de loi nouveau, une Commission spéciale, mais les Parlements sont à la fois trop peu nombreux pour que chaque membre puisse se spécialiser dans une Commission législative et acquérir par là la compétence et l'autorité nécessaires pour légiférer avec fruit, et trop nombreux pour arriver à s'entendre pour déterminer toute l'orientation politique, le petit nombre de fins essentielles à la poursuite desquelles, à l'intérieur comme à l'extérieur, devrait être subordonnée toute la législation.

Il faudra, sans doute, pour arriver aux réformes nécessaires sur ce point, des luttes prolongées et peut-être des révolutions. Car il est à remarquer que toute spécialisation de fonction, toute division du travail a été considérée par ceux aux dépens desquels s'opérait cette division comme une injustice qui leur était faite. De même que la royauté a lutté contre les Parlements, de même les Parlements ont lutté contre l'Université. Chaque fois qu'on crée un nouveau ministère ou dans un mi-

nistère une division nouvelle, on entend des plaintes et des critiques. Il est bien difficile à un homme ou à un corps qui, jusqu'à une certaine heure, a eu tel ou tel emploi dans ses attributions, d'admettre que d'autres le rempliront mieux, de reconnaître par là son incompétence. Ce n'est que lorsqu'ils sont accablés par la quantité d'affaires, que les hommes ou les corps consentent à ce qu'on les décharge d'une partie, mais, s'ils supportent volontiers les auxiliaires, il leur est tout à fait pénible de se voir enlever quelques parties déterminées de leurs attributions, de voir se rétrécir la sphère de leur compétence. Ils veulent bien être allégés de la quantité, mais à la condition de ne rien perdre sous le rapport de la qualité; ils consentent à ce qu'on ménage leurs forces, ils ne veulent pas qu'on semble douter de leurs capacités ou de la portée de leur esprit.

Mais toutes ces divisions du travail social directeur ne sont rien encore à côté de celle dont il nous reste maintenant à parler et que la religion chrétienne a produite. Avant le christianisme, le pouvoir temporel et le pouvoir religieux appartenaient aux mêmes hommes ou aux mêmes corps, se trouvaient parfois réunis dans une seule personne. Le père, à l'origine, était à la fois chef et

prêtre, et de même les rois étaient tout ensemble rois et pontifes. Le pontificat suprême fut à Rome le privilège constant des patriciens, et les empereurs détenaient la puissance religieuse. Et cela se comprend bien : dans le paganisme, en effet, le but de la religion, de ses rites, de ses cérémonies, de ses sacrifices est de mettre la puissance des dieux au service des fins humaines (1). De même donc que le chef national, roi, dictateur ou consul, dispose des alliances extérieures, qu'il a le droit de s'allier à tel ou tel auxiliaire, de même il doit avoir le droit de contracter les alliances divines, de s'assurer des auxiliaires ou des alliés supérieurs. Si la puissance religieuse ne reposait pas dans les mêmes mains que la puissance militaire et la puissance civile, ces dernières pourraient être mises en échec par la première, et les miracles des dieux pourraient s'opposer aux efforts des soldats et aux travaux des ouvriers d'état. Les dieux, d'ailleurs, sont nationaux et, en un sens, ils sont citoyens ; étant les dieux de la cité, ils en font partie ; les magistrats de la cité leur doivent l'hommage, et il ne conviendrait pas que cet hommage leur fût

(1) Voir, dans notre ouvrage *Le Catholicisme et la Vie de l'Esprit* (1899, Lecoffre), le chapitre ayant pour titre : *Le Christianisme et les religions de la matière.*

rendu par d'autres que par les chefs. Il n'y a pas, dans le paganisme, distinction du spirituel et du temporel, parce que le spirituel, à vrai dire, n'existe pas et que la religion n'a pour but que les intérêts temporels. Les seuls représentants du spirituel dans les temps du paganisme sont les philosophes, et le martyre de Socrate prouve que le pouvoir temporel doit résister à l'avènement, à la distinction de cette puissance nouvelle.

Avec le christianisme, tout change. Le royaume de Dieu n'est pas de ce monde ; il consiste dans la pureté du cœur, dans la conformité de la volonté humaine à la volonté du Père céleste, dans la charité qui est cette conformité même, dans la paix, dans la joie qui en sont la suite. Ce royaume tout intérieur échappe à César ; il est l'apanage réservé à Dieu et, par contre, il n'enlève rien à César, il laisse inviolé son domaine temporel de richesses matérielles, de soumissions tributaires, d'obéissance civique. On peut donc et tout à la fois rendre à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Voilà, tels qu'ils furent posés par Jésus, les principes de la division des deux pouvoirs, du Sacerdoce et de l'Empire, de l'Église et de l'État, les principes de la liberté de conscience. Fidèles à leur Maître, les chrétiens furent en tout ce qui était matériel ou temporel

les plus dociles des sujets ou des citoyens, mais, en même temps, ils réservèrent avec un soin jaloux la liberté de leurs âmes. Les Césars ne purent pas les comprendre, tant était grand entre la foi nouvelle et le paganisme le dissentiment ; les empereurs eussent volontiers permis aux chrétiens de garder par devers eux les convictions qu'ils auraient voulu, pourvu qu'ils accomplissent les actes extérieurs des sacrifices, les rites de l'idolâtrie. Et c'est précisément à cela même et presque à cela seul que les chrétiens ne pouvaient se résoudre, car accomplir le rite même extérieur, c'était mentir à leur pensée, perdre leur âme, outrager le Christ.

Ce ne fut qu'aux temps de Constantin que la division des deux pouvoirs fut proclamée dans l'Empire et acceptée par là même dans l'humanité. Puis l'Église dompta les barbares, les civilisa, leur donna des lois, assura l'autorité de leurs chefs et de nouveau, pour des causes historiques, la confusion des deux pouvoirs risqua de se faire. Mais la doctrine veillait, la lampe de l'Évangile ne s'éteignit point et, bien qu'unis très étroitement, le Sacerdoce et l'Empire ne se confondirent pas ; l'Église demeura distincte de l'État, et lors même que le successeur de Pierre reçut une partie de l'héritage temporel des Césars, il ne voulut pas

laisser confondre et ne confondit pas lui-même en sa personne le roi d'une partie de la terre et le chef spirituel de toute la chrétienté. Cependant, une théorie politico-théologique, résumant la pratique du moyen âge, se formulait qui, comparant le pouvoir religieux et le pouvoir civil à l'âme et au corps, attribuait à l'Église dans l'État les fonctions spirituelles et réservait au pouvoir civil toute l'ordonnance matérielle. Un temps fut même où, du consentement unanime de la chrétienté, le pontificat romain exerça une suprématie directe sur les princes chrétiens. Les pontifes nommèrent des empereurs et eurent, par suite, le droit de les détrôner. Le roi ou l'empereur dans la chrétienté acquérait par son sacre une sorte de sacerdoce, il devenait l'évêque du dehors et devait défendre la foi contre tous ses ennemis. Mais cette souveraineté politique du chef religieux de la chrétienté fut un événement historique contingent qui ne se pouvait déduire du dogme et, durant cette période même, les pontifes romains ne considérèrent pas les princes qu'ils avaient intronisés comme n'exerçant leur autorité que par une sorte de délégation ; ils leur reconnurent une souveraineté véritable dans le domaine du temporel. Quand vint la querelle des investitures, ce qui rendit le conflit aigu, c'est que l'autorité temporelle féodale

était liée à un titre spirituel que les Papes ne pouvaient consentir à voir décerner par l'autorité séculière. Après la soumission des princes aux Papes, soumission acceptée et consentie, on pourrait dire réclamée par toute la chrétienté, vinrent les tentatives des princes pour usurper tout ou partie des pouvoirs spirituels. Les rois voulurent porter les mains à l'encensoir, et les papes leur résistèrent. Des concordats réglèrent les droits respectifs des deux pouvoirs dont chacun ainsi reconnaissait la souveraineté de l'autre et l'indépendance réciproque dans l'union nécessaire.

Cependant, un problème subsistait au moins dans la théorie : en cas de conflit irréductible, quel était des deux pouvoirs celui auquel en droit devait rester l'avantage? Cela pour les théologiens catholiques ne pouvait être douteux : le dernier mot, au point de vue du droit, devait appartenir au pouvoir spirituel et moral, chargé de dire le droit, investi du pouvoir de lier ou de délier. Reprenons la comparaison tirée de l'âme et du corps : Bellarmin reconnaît au corps un domaine propre où sa juridiction est souveraine, mais il ne reconnaît pas seulement à l'âme un domaine propre et parallèle à celui du corps ; il constate, en outre, que l'âme a sur le corps en cas de conflit une naturelle prééminence et il en conclut que les

ordres des princes sont souverains en tout ce en quoi ils ne lèsent pas les lois de l'Église, mais que là où la conscience est lésée par les lois civiles, la désobéissance est de droit, car « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », et l'Église seule est juge de l'étendue de ses droits. Ainsi le Souverain Pontife n'a pas, de droit divin, un pouvoir direct sur le temporel des rois, en ce sens qu'il n'est pas dans ses attributions essentielles d'investir les rois de la puissance civile, mais il ne peut renoncer à un pouvoir indirect qui résulte de son magistère religieux et moral. Car, à lui seul, en fin de compte, il appartient de dire le droit, de déclarer justes ou injustes les lois séculières et, par suite, de les déclarer obligatoires ou non pour la conscience chrétienne, d'où il résulte à l'évidence que si le Pontife souverain n'a pas le droit de nommer le prince ou de le déposer, il a le droit, cependant, de le noter d'injustice et, par là, de délier, au moins sur tel ou tel point pris à part, ses sujets du serment de fidélité.

C'est contre cette juridiction morale suprême que se dressèrent les conciles de Bâle et de Constance ; c'est pour échapper à son contrôle que les princes allemands, que Henri VIII d'Angleterre, passèrent au protestantisme ; c'est aussi contre elle que se fit le mouvement gallican et

joséphiste. Mais, sous prétexte de revendiquer des libertés nationales, Louis XIV, Joseph II, Pombal imposaient des liens à la conscience des catholiques. Car il ne saurait y avoir de moyen terme : en cas de conflit irréductible entre le Pape et le Roi, il faut que quelqu'un décide, que quelqu'un ait le droit de décider, il faut que ce soit ou le Roi ou le Pape, car tous deux sont souverains et il ne saurait y avoir aucun arbitre au-dessus du souverain. Si c'est le Roi qui a le droit de décider en dernier ressort, comme le prétendent le gallicanisme et le joséphisme, voilà l'autorité spirituelle qui devient serve de la puissance temporelle et nous sommes sur le chemin qui conduit au protestantisme ; c'est l'État qui règne dans l'Église, ce sont les laïques qui font la loi ; c'est, par un renversement inouï des rôles, l'Église enseignée qui domine l'Église enseignante.

Mais un facteur nouveau est venu de nos jours compliquer ce problème ou plutôt le poser en termes nouveaux. Tout ce que nous venons de dire est clair, en effet, tant que le prince est religieux, reconnaît la puissance légitime et la divinité de l'Église, tant que l'Église est unie intimement à l'État, tant que le catholicisme est une religion d'État. Mais si, par le fait de l'incrédulité croissante, le pouvoir religieux n'est plus reconnu

par l'État que comme un fait dont il faut qu'il tienne compte, que comme une force avec laquelle il doit composer, la position des deux pouvoirs change. Ce n'est plus d'une simple division fonctionnelle du travail qu'il s'agit entre eux, mais d'une véritable séparation. Que ce soit à la suite d'une apostasie, ou par l'invasion de nouveaux citoyens non catholiques, ou par le fait même de sa tradition historique, l'État, dans la plupart des nations du monde, peut être à cette heure considéré comme infidèle : rencontrant en face de lui dans les âmes d'un grand nombre de citoyens les croyances catholiques, il expérimente par là même l'existence d'une force et d'une barrière. Son premier mouvement naturel est de travailler à supprimer cette force rivale, mais il s'aperçoit bientôt, surtout dans les nations où, malgré l'infidélité croissante et même l'apostasie avérée, le catholicisme est dans la tradition nationale, qu'il faut composer avec cette force spirituelle et qu'elle a, par cela seul qu'elle est une force, le droit d'être respectée. Car l'État, composé à la fois d'infidèles, de juifs, de protestants, de francs-maçons et de catholiques, ne sait plus auquel entendre. Il se reconnaît et se proclame incompétent en toute matière morale, métaphysique ou religieuse en dehors des quelques principes sociaux tout élé-

mentaires que supposent les codes civil et pénal, il laisse donc en dehors de sa sphère à peu près tout le domaine de la pensée spéculative et de la pensée religieuse. Aussi proclame-t-il la liberté de conscience, la liberté pour chacun de professer la religion à laquelle il est attaché ou même de n'en professer aucune. L'Église, en face de cet État qui ne reconnaît en elle qu'une force, qu'une puissance de fait, ne peut plus faire reconnaître une théorie du droit, elle ne peut que rester sur le terrain même où l'histoire l'a placée, revendiquer sa liberté, ou plutôt, c'est à chaque citoyen de réclamer la liberté de ses croyances, de son prosélytisme religieux et de ses pratiques pieuses.

Nous ne sommes plus ici en face d'une conséquence de la loi de la division du travail. Une telle division suppose une coopération en vue d'un but commun ; or, dans l'État moderne tel que l'histoire l'a fait, il ne saurait y avoir entre le pouvoir spirituel de l'Église et le pouvoir temporel de l'État aucune communauté de but, puisque l'État se met de lui-même hors de l'Église et refuse de reconnaître des fins différentes des siennes propres. Aussi les concordats modernes sont-ils de nature bien différente que ceux conclus par l'ancien Régime : ceux-ci fixaient les règles d'accord selon lesquelles le pouvoir terrestre et le

pouvoir religieux coopéraient à des fins communes ; ceux-là délimitent les domaines de deux puissances qui, pour éviter des conflits et des désastres, conviennent de certaines règles pour vivre à côté l'une de l'autre en bonne harmonie ou, du moins, sans se nuire réciproquement. Les concordats de jadis supposaient une foi, une destinée communes, c'étaient des associations ; ceux d'aujourd'hui ne reconnaissent que des forces adverses, ce ne sont que des traités. Et, cependant, l'âme de l'homme ne saurait être ainsi divisée et en lutte contre elle-même ; là où, en même temps que le sens national, règne la foi religieuse, il y a à la fois une distinction constatée et la possibilité d'un accord, la possibilité parce qu'il y en a la réalité. Aussi les catholiques souffrent-ils du divorce que l'État moderne leur impose entre leurs fins sociales et leurs destinées religieuses ; ils tendent à réincorporer leur Église dans l'État et, d'un autre côté, les non-catholiques et surtout les gens sans aucune espèce de religion positive arrivent difficilement à reconnaître la légitimité de l'expansion sociale de la religion. Dès qu'ils voient sous l'influence de l'Église se former quelques groupements sociaux, congrégations, écoles, patronages, cercles, hôpitaux, ils crient au cléricalisme et s'imaginent que

ces forces qui s'agrègent ne le font que pour entreprendre sur leur liberté. De là d'incessantes luttes plus aiguës encore, plus ardentes que celles du Sacerdoce et de l'Empire, car l'Empire, jadis, croyait en l'Église et la respectait, il voyait en elle une force souveraine capable d'ouvrir les portes du ciel. Quand Henri IV, les pieds dans la neige, attendait à Canossa le pardon de Grégoire VII, le croyant soutenait la politique du prince ; quand Bismarck rapporta les lois de mai, il ne fit que réaliser un calcul de balance politique. Ce sont des forces en présence et qui luttent pour l'influence. On n'a pas encore trouvé le point exact où l'exercice de la liberté des uns ne saurait nuire à l'exercice de la liberté des autres. Il faudrait, pour cela, convenir de certaines règles et constituer une doctrine du droit, non pas de ce droit absolu où toutes les propositions se déduisent de fins reconnues et universellement admises, mais de ce droit relatif que l'on peut tirer de la considération de forces que l'histoire a mises en présence et qui, si elles ne peuvent s'empêcher de se limiter, doivent s'efforcer de ne pas s'entraver réciproquement ou, du moins, de le faire le moins qu'il sera possible (1).

(1) C'est ce que l'on essaiera de faire voir au chapitre suivant, l'*Ordonnance sociale*, III, p. 176 et suivantes.

Or, il semble bien qu'il n'y ait pas d'autre moyen de donner dans l'État moderne à l'Église les moyens de vivre que de limiter strictement le travail social fourni par le gouvernement civil à l'ensemble des conditions matérielles de la vie de la nation. Tout ce qui permet, entretient et développe la vie nationale regarde l'État : tout ce dont l'influence est nuisible doit être défendu ; tout ce dont l'influence est évidemment bienfaisante doit être favorisé ; tout ce dont l'influence est douteuse doit être laissé libre. Mais par le fait même que l'État, au milieu de la diversité des convictions et des croyances, se déclare incompétent dans tous les domaines moraux, religieux et même philosophiques qui ne touchent pas immédiatement aux Codes, il ne peut admettre, avec conséquence, que le régime de la liberté. Ce régime de fait, conditionné par le déterminisme de l'histoire, n'est pas le régime absolu du droit social. En droit absolu c'est de la vérité que se déduit la liberté des doctrines ; sous le régime historique moderne où la division des esprits met pratiquement la vérité en question, il faut supposer une égalité entre les doctrines qui prétendent conquérir l'assentiment ; cette égalité n'existe évidemment pas en elle-même puisque, parmi toutes les doctrines qui se combattent, il ne saurait y en

avoir qu'une seule qui soit vraie, mais cette égalité est le seul point de vue où peuvent se placer les hommes qui comprennent la nécessité de « fléchir au temps », et ceux-là surtout qui n'acceptent pas la valeur absolue des doctrines. Quiconque veut vivre dans l'État moderne doit vouloir pour les autres la même liberté que pour lui-même, doit respecter chez les autres ce qu'il veut qu'on respecte en lui, doit regarder comme inviolables par les forces brutales de l'État même les doctrines que pour sa part propre il combat avec la plus grande ardeur. Quiconque n'admet pas cette égalité de fait ne peut vivre dans l'État moderne et ne saurait par conséquent s'étonner d'en être exclu. Ici encore c'est par une division du travail social que le progrès peut se faire. Il faut déterminer de plus en plus la fonction économique de l'État, la lui réserver et en limiter nettement toutes les annexes, attribuer, après, tout le reste, toutes les fonctions spirituelles pures aux libres énergies des citoyens. L'État sera ainsi amené à reconnaître la liberté du culte, des associations, de l'enseignement, et tous les bons citoyensseront intéressés à monter la garde autour de ces libertés.

C'est faute d'avoir vu assez nettement cette division moderne du travail social qu'il y a eu tant de luttes entre les cléricaux et les anticléricaux ;

les cléricaux prétendent toujours agir et parler comme si l'unanimité des croyances existait en fait, les anticléricaux prétendent refuser à la religion les libertés nécessaires. Car, en fait, l'Église a signé des concordats, a traité avec des pouvoirs civils, schismatiques, hérétiques ou même infidèles, et sans rien abandonner des droits absolus de la vérité, qui aussi bien sont reconnus comme justes par quiconque admet qu'il y a une Vérité et que l'homme la connaît, la Papauté a tiré des circonstances historiques tout ce qu'elles pouvaient donner pour sauvegarder le libre exercice et la libre propagande du catholicisme. Il y a dans ces questions un tel enchevêtrement de notions abstraites et de réalités concrètes, de droits et de faits, de vérités absolues et d'erreurs prises pour des vérités, que les esprits simplistes et géométriques bouleversent tout sous prétexte de ligne droite. Pour se reconnaître dans cet enchevêtrement, il faut beaucoup d'esprit de finesse ; c'est l'esprit même qui a toujours animé, sous le nom de « casuistique », la théologie pratique du catholicisme et, sous le nom de « distinctions », sa théologie théorique. Aux choses de droit appliquons les méthodes subtiles des distinctions scolastiques ; aux choses de fait appliquons les fines méthodes de la théologie morale. La division du

travail n'est qu'une application pratique de la méthode de « distinction », et songeons enfin que tout acte concret, même l'acte de penser, est un fait moral auquel ne s'appliquent pas seulement les règles de la certitude logique, mais aussi bien les règles du probabilisme moral. Il semble donc que la tâche qui incombe à cette heure aux catholiques consiste à déterminer d'un commun accord avec leurs contemporains quelles sont les fonctions spéciales de l'État considéré comme puissance économique chargé d'assurer la persistance et le progrès de la vie nationale en même temps le progrès matériel de chacun des citoyens.

III

DIVISION DU TRAVAIL MENTAL : *B.* — DIVISION DU TRAVAIL SPIRITUEL

Cette détermination des fins de l'État ne saurait aller sans l'énoncé des moyens capables de réaliser ces fins et tout de suite il en résulte que la connaissance des moyens pratiques se met à part des directions politiques. La science se constitue en dehors de l'impulsion souveraine, le travail proprement mental se divise du travail gouvernemental.

En effet, le souverain, ne pouvant entrer dans

la multiplicité des détails, se contente d'indiquer les résultats qu'il veut qui soient obtenus et par conséquent d'ordonner les fins. C'est donc aux subordonnés qu'il appartient de découvrir les moyens par lesquels les fins ordonnées pourront être réalisées. Il s'ensuit qu'il est dans leur rôle et qu'il entre dans leur office de rechercher ces moyens. Mais savoir quels sont les moyens qui servent à réaliser les fins, c'est la même chose que connaître les relations qui unissent à leurs conséquents invariables d'invariables antécédents, c'est par conséquent la même chose que connaître les lois naturelles. Or, la connaissance des lois naturelles c'est précisément ce qu'on nomme science. L'indépendance de la recherche scientifique est donc la conséquence même d'une première division du travail. Le souverain se réserve d'indiquer en toutes choses ses volontés et d'en contrôler l'exécution, il laisse à d'autres le soin de cette exécution. Par exemple, il commande qu'à telle époque on rassemble, à tel endroit, telle quantité de subsistances, il s'ensuit que les laboureurs auront à semer, à récolter, les charretiers et les bateliers à transporter, les meuniers à moudre, les boulangers à cuire, et, dès lors, il faudra que chacun d'eux observe les lois naturelles, les laboureurs l'ordre des saisons, les charretiers et

les bateliers les lois élémentaires de la mécanique et de la physique, tous enfin devront mesurer, compter, calculer et par conséquent se soumettre aux lois des mathématiques. C'est ainsi que dans l'ordre le plus simple d'un souverain se trouvent impliquées les sciences les plus importantes : astronomie et météorologie, histoire naturelle, mécanique, physique, géométrie et arithmétique. C'est l'astronomie et la météorologie qui indiquent le cours des saisons, l'époque des semailles et celle de la récolte, le temps des pluies, de la sécheresse et des inondations ; c'est à l'histoire naturelle que se rapportent le choix des semences et des subsistances, celui des bêtes de somme ; à la mécanique et à la physique, la construction des chariots et des bateaux, la manière de les atteler et de les conduire ; à la géométrie, l'évaluation des terres à ensemencer ; à l'arithmétique, tous les calculs.

Et par le fait même que cette recherche s'opérait de la liaison des moyens aux fins, des antécédents aux conséquents, des causes aux effets, la réflexion humaine étudiait cette liaison, elle constatait l'existence des lois naturelles et constituait la philosophie. L'astronomie, l'arithmétique, la géométrie étaient constituées en sciences indépendantes dès le temps de Pythagore, tout le reste

des connaissances humaines demeurait confondu sous la dénomination commune de philosophie. Ainsi la division du travail mental commença par l'astronomie, la géométrie et l'arithmétique. Puis, dans la philosophie même, Socrate distingua la morale, Platon et Aristote la métaphysique, Aristote la logique, toutes les autres connaissances de la nature demeurant, sous le nom de Physique et d'Histoire naturelle, vaguement attribuées à la Philosophie. Comment s'est opérée dans la Philosophie même la division des autres parties du travail mental, c'est ce que M. Ribot a parfaitement expliqué dans le développement qu'on va lire (1) :

Si l'on demande ce que la philosophie a été à l'origine, il est aisé de le dire : elle était la science universelle... A l'origine, elle a pour objet l'universalité des choses, le Tout ; et elle est une comme son objet. En dehors d'elle, nulle idée de sciences distinctes et indépendantes. Elle ressemble à ces organismes rudimentaires où la division physiologique du travail ne s'est pas encore opérée. Le travail lent et continu de la vie, une tendance naturelle vers le progrès, fera sortir de la philosophie les sciences, de l'embryon les organes...

Le premier rameau qui se soit détaché du tronc commun, pour vivre de sa vie propre, est la science

(1) *Psychologie anglaise contemporaine. Introduction*, I. — In-8°, ALCAN.

des nombres et des grandeurs : les mathématiques. Encore confondue avec la philosophie dans l'École pythagoricienne, deux siècles plus tard, elle en est nettement séparée. Platon n'admettait pas qu'on fût philosophe sans avoir été géomètre, mais la géométrie se passait dès lors de la philosophie. Cela s'explique par la nature des mathématiques. Entre toutes les sciences, il n'y en a pas qui ait moins à s'inquiéter des faits et de l'expérience. Si, à l'origine, elles furent empiriques, ce qui est très probable, du moins elles ne tardèrent pas à s'élever jusqu'aux notions abstraites qui leur servent de base et à trouver leur vraie méthode. Dès le IIIe siècle avant Jésus-Christ, il y avait donc en Grèce un ordre de sciences précises, rigoureuses, reconnues telles, et parfaitement distinctes des recherches philosophiques. C'est le premier exemple de cette émancipation des sciences particulières que nous allons voir continuer.

Il devait s'écouler bien des siècles avant qu'une science nouvelle revendiquât son autonomie. La philosophie ancienne, qui atteint son plus haut degré avec Platon et Aristote, reste encore ou à peu près la science universelle ; la métaphysique y fait suite à la physique, la politique à la morale, les essais de physiologie se mêlent aux essais de psychologie (*Timée;* — *De anima*) ; elle est encore la science de tout ce qui est ; elle étudie l'homme, la nature et Dieu. Elle reste telle au moyen âge : en dehors d'elle, il n'y a que les mathématiques et ce qui s'y rattache ; et des arts, comme la médecine et l'alchimie. Mais voici une science nouvelle qui grandit, aidée du calcul et de l'expérience, qui accumule des faits et cherche des lois, qui observe

au lieu de raisonner, et qui, bientôt, se sent assez forte pour affirmer son indépendance : c'est la physique. Cette émancipation fut lente et progressive. Ici les faits sont plus près de nous et mieux connus ; nous pouvons les suivre, Galilée, en rompant avec Aristote, est encore un « philosophe ». Il se vantait d'avoir consacré « plus d'années à la philosophie que de mois aux mathématiques » ; sa doctrine, au jugement de l'Inquisition, est déclarée « absurde en philosophie ». Pour Descartes, la philosophie est un « arbre dont la métaphysique est la racine et la physique le tronc ». Sa physique, comme celle de Newton, est exposée sous le titre de *Principia philosophiæ*. L'enseignement philosophique qui, par nature, ne peut suivre que de loin les travailleurs et inventeurs, comprit la physique jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. La scission ne fut donc pas brusque ; elle s'est accomplie cependant, parce qu'elle était inévitable. Quand le domaine d'une science est activement exploité, quand il n'y a pas en elle un coin qui n'ait été remué ou exploré, quand elle connaît son but et ses moyens, elle ne relève plus que d'elle-même ; elle a conquis ses droits à l'indépendance par le succès...

Une science toute humaine, cultivée d'abord par les philosophes, un peu au hasard, mais dont l'importance ne leur a jamais échappé, c'est la science du langage. Platon en donne une esquisse dans son *Cratyle*. On sait que les Épicuriens et les Stoïciens, deux écoles de décadence pourtant, avaient beaucoup écrit sur ce sujet. Chez les modernes, il suffit de rappeler les noms de Leibnitz, Locke, Condillac et leurs disciples. Il y a moins d'un siècle, la science en était là, quand la

découverte du sanscrit permit à la linguistique de trouver sa voie, sa méthode, de s'affirmer comme science indépendante. Depuis, elle a amassé des faits, constaté des lois, classé les langues, déterminé des racines; elle avance toujours dans son analyse quasi chimique des mots; elle a son vocabulaire, ses parties distinctes, sa phonétique, sa morphologie, etc. Quant à son indépendance, elle s'en montre singulièrement jalouse. Elle ne veut rien avoir de commun avec la métaphysique; elle s'en défend comme d'un crime. Voilà donc cette fois une science purement humaine détachée du tronc commun...

Est-il nécessaire de faire remarquer que la physiologie est indépendante de la philosophie? D'abord elle n'y a jamais beaucoup tenu. Elle est née surtout de l'expérience. Elle a été moins une science particulière sortant de la science générale qu'une science naissant d'un art. La médecine, qui a existé partout et toujours, n'a pu se passer de l'étude du corps vivant. Aussi la physiologie a été un moyen d'abord, en attendant qu'elle devînt une science ayant son but en elle-même. Elle ressemble par là à la chimie, née de certaines inventions pratiques et des recherches mystérieuses du moyen âge sur la transmutation des métaux, mais qui ne restera pas non plus tout à fait étrangère à la philosophie, comme le prouve le nom de philosophie hermétique si souvent employé pour désigner ces recherches. L'imagination populaire, d'ailleurs, confond volontiers le philosophe avec l'alchimiste; elle le plaçait au milieu des livres, des fourneaux et des cornues, dans un de ces réduits obscurs qu'a peints Rembrandt.

En résumé donc, toutes les sciences particulières qui existent aujourd'hui sont sorties d'une double source : de la philosophie et de l'art. Ces dernières, dont l'origine est la plus humble, ne sont ni les moins solides ni les moins fécondes. En comparant les faits accumulés par l'expérience, elles ont pu éliminer les accidents, dégager ce qui est vrai et permanent et en tirer des lois, c'est-à-dire arriver à la connaissance précise et « à ce caractère essentiel de la science qui est de prévoir ». Quant à l'indépendance des sciences qui sont sorties déjà ou tendent à sortir de la philosophie, nous l'avons vue se produire naturellement, par un travail continu et inconscient, et la scission résulter de la nature même des choses. Une science exacte et positive ne peut point se borner à des affirmations vagues ; elle doit prouver et vérifier ses assertions, c'est-à-dire peser les plus minutieux détails ; un chimiste ne craint pas de consacrer plusieurs années à l'étude d'un corps simple et de ses composés, un zoologiste, à celle de quelque humble infusoire que le microscope seul découvre. Pour le progrès de la science, il faut, comme on dit de nos jours, se spécialiser. Mais, par suite de cette analyse infinie, toute science particulière devient un monde. En effet, la grandeur est chose relative. Si la chimie est peu dans la totalité des connaissances humaines, elle est immense, comparée à une simple étude de l'azote et de ses composés. Comment s'étonner alors qu'elle suffise à ces nombreux travailleurs et qu'ils ne cherchent rien au-delà de son horizon ? Et il en est de même partout. Il y a plus ; ce travail intérieur qui scinde ainsi la philosophie en sciences particulières, scinde aussi les sciences parti-

culières en sous-sciences, la physique, par exemple, en thermologie, optique, acoustique; la biologie en physiologie, histologie, etc. Dans ce travail de décomposition qui n'a point de limites assignables, chaque pas dans l'analyse éloigne de plus en plus de l'unité primitive.

Ainsi s'est peu à peu opérée la division du travail mental, la distinction des sciences et leur constitution à l'état indépendant. On peut être électricien sans savoir l'hydrostatique, comme on peut étudier l'optique sans suivre de très près le mouvement des découvertes en électricité. Bien plus, la spécialisation est de rigueur dès que l'on veut faire progresser la science, arriver à des découvertes. La physiologie est, à cette heure, très différente de la médecine, et si la thérapeutique demeure soumise à la physiologie, elle n'en est pas moins quelque chose de spécial et très différent. Cependant, les médecins n'ont pas vu, sans quelque dépit, la physiologie s'édifier en dehors d'eux et même s'imposer à eux. On sait les luttes que Pasteur — un chimiste — eut à subir à l'Académie de médecine. La querelle que les philosophes n'ont guère cessé de faire aux sciences de la nature est à peu près du même ordre. Parce qu'ils enseignaient jadis la physique et qu'ils en dissertaient *a priori*, ils se sont indignés quand les physiciens

ont prétendu à l'indépendance de leurs méthodes, quand ils ont soutenu qu'on pouvait faire de l'hydrostatique, de la thermologie, de l'optique sans s'inquiéter le moins du monde de métaphysique. Cependant, il est trop clair que ce sont les physiciens qui avaient raison. Comme Diogène, ils avaient prouvé le mouvement en marchant. Sans faire de métaphysique ou même avec une détestable métaphysique, ils avaient fait d'admirables découvertes et incontestables. Leur science a trouvé son objet et ses méthodes. Dans cette sphère, elle est souveraine. Si l'on veut en contredire ou en contester les résultats, il faut montrer ou que ces résultats sont extérieurs à ceux qu'elle peut donner, ou qu'ils sont infirmés par l'emploi même de ses méthodes; de toute manière, qu'ils ne peuvent s'accorder avec l'idée même de la physique prise comme telle. C'est ainsi, par exemple, que l'on peut montrer que l'athéisme ne saurait être un résultat de la physique, car la physique ne saurait faire porter ses investigations sur autre chose que sur le conditionnement des causes secondes qu'elle vérifie à l'aide d'expériences : la cause première, par définition, se trouve hors de son objet, en dehors de ses méthodes. Ce n'est donc pas tant de considérations métaphysiques que se tire l'impuissance de

la physique à établir l'athéisme ou, ce qui est la même chose, le matérialisme, que de la considération de l'objet propre de la physique, de sa définition même. C'est parce que la physique est indépendante dans sa sphère qu'elle est sans droit comme sans valeur, dès qu'on veut l'en faire sortir.

C'est pour cela que le savant positif devait un jour ou l'autre arriver, en vertu des lois mêmes de la division du travail, à la conscience de son autonomie, de même que le forgeron était arrivé à forger sans s'inquiéter de la façon dont autour de lui on travaillait le bois ou la pierre. Les appréhensions et les revendications des philosophes vis-à-vis des savants n'ont eu d'autre cause que la méconnaissance de la loi de la division du travail.

Et il en a été en grande partie de même des luttes des théologiens et des savants qui ont donné naissance à ce que l'on appelle les conflits de la science et de la religion. La théologie spéculative n'a véritablement existé que dans le christianisme. Dans le paganisme, les croyances sont des explications données après coup par la réflexion pour rendre compte des rites et des cérémonies ; dans le christianisme, au contraire, les rites ne font qu'exprimer le dogme, la foi intérieure. Comme nous l'avons remarqué plus haut, le christianisme est

une religion de l'esprit; par là même, il ne peut satisfaire tout à fait l'esprit que s'il est une doctrine. Mais la doctrine ne saurait se constituer sans une philosophie. Voilà pourquoi la théologie chrétienne élabore toute une métaphysique dont elle tire les éléments de la philosophie grecque, de Platon, d'Aristote, même du stoïcisme; elle informe tous ces éléments à la suite d'un lent travail de réflexion et de discussion; peu à peu, les décisions conciliaires précisent des idées et consacrent des formules; la scolastique vient enfin achever de faire de la théologie et de la philosophie un même tout organique. Ainsi qu'il est juste d'ailleurs, c'est la théologie qui informe la philosophie. Mais, comme nous le disions il n'y a qu'un moment, la philosophie, à cette époque, contenait en elle, à l'exception des mathématiques, à peu près toutes les sciences. Toute métaphysique comprenait une cosmologie, une physique et une anthropologie, par conséquent une biologie. Dès lors, la lutte que les philosophes soutinrent vers le XVIe siècle contre la science expérimentale, les théologiens furent amenés à la soutenir aussi. Les conceptions scientifiques, par la philosophie dont elles formaient partie intégrante, se trouvaient liées à l'exposition systématique du dogme. Il parut d'autant plus difficile aux théologiens de

consentir à la division du travail scientifique, du travail philosophique et du travail théologique que les savants eux-mêmes ne consentaient pas à distinguer les attributions et qu'ils prétendaient bien que les découvertes nouvelles qu'ils faisaient devaient aboutir à des modifications du dogme. Tel fut le cas de Galilée qui ne sut pas se contenter d'affirmer le double mouvement de la terre et prétendit en déduire un erreur du texte sacré et, méconnaissant ainsi le premier la loi de la division du travail mental, excita et força presque les théologiens à méconnaître à leur tour cette même loi, en condamnant non pas seulement la conception théologique du savant, mais sa conception scientifique. Rien de plus naturel, rien de plus humain que ces sortes de conflits. Rien non plus ne peut mieux les faire cesser que d'en mettre à nu les raisons et de faire voir leur cause dans la méconnaissance de cette loi universelle de toute l'activité sociale qui est la division du travail.

Et cette loi nous explique bien un des phénomènes qui ont le plus attiré et retenu l'attention dans l'évolution des idées du monde moderne, à savoir la « laïcisation » progressive, pour nous servir d'un mot barbare mais expressif, des diverses branches de la science positive. S'il y a eu

dans ce phénomène, comme c'est incontestable, des tendances à l'insurrection et à la révolte, il y a eu aussi, comme nous allons le voir, quelque chose de progressif et véritablement rationnel.

Au moyen âge, toute science est « clergie » ; les moines et les clercs seuls s'occupent à lire, à étudier, à réfléchir, à raisonner ; la raison est simple : d'une part, seuls les clercs ont le loisir nécessaire et, d'autre part, toutes les sciences paraissent être des provinces de la théologie. Les inventions mécaniques n'étant guère qu'empiriques sont l'œuvre des artisans et des praticiens. Quand vient la Renaissance et la grande secousse intellectuelle de la fin du xve siècle, suite de la prise de Constantinople en 1453 et de la découverte de l'Amérique en 1492, il y avait un nombre relativement considérable de laïques auxquels une fortune acquise dans l'industrie et le commerce, des chaires d'université ou des offices de judicature laissaient des loisirs. Ils employèrent ces loisirs à étudier et à réfléchir sur les choses de la nature ou les relations mathématiques. Il est tout naturel qu'ils s'occupent de ces questions qui touchent de très près aux intérêts de la vie temporelle. Les fontainiers de Florence font naître la question du vide, Pascal invente la brouette,

Bacon et Descartes voient très nettement que chaque connaissance conquise sur la nature engendre pour l'homme une commodité de plus, une puissance nouvelle. Qui saurait tout pourrait tout. Mais ces recherches des commodités naturelles, des puissances matérielles de l'homme sur la nature ne pouvaient intéresser les hommes d'Église, du moins en tant que théologiens et hommes d'Église, et, par conséquent, s'ils pouvaient les suivre d'un œil attentif et parfois inquiet, il est très explicable qu'ils ne s'y soient pas adonnés et absorbés. Ils laissaient la division du travail s'opérer d'elle-même : aux laïques, les sciences de la nature, les sciences profanes ; au clergé, les sciences divines. Mais par cela même que les sciences profanes sont cultivées principalement par des laïques, leur enseignement tend aussi à se laïciser et, par une pente naturelle, on arrive à concevoir l'instruction comme distincte de l'éducation et à soutenir que l'instruction d'abord doit être laïcisée ; l'éducation elle-même le sera après quand l'état social sera devenu, ce que nous avons constaté plus haut, incapable de se décider en faveur d'une croyance, l'éducation civique laïque se distinguera de l'éducation religieuse. Et c'est à ce point que l'on a le droit de se demander si l'éducation de l'enfant, œuvre

concrète, peut ainsi être abandonnée à des règles tout abstraites, si l'éducation n'est pas essentiellement œuvre d'harmonie et de synthèse au lieu d'un travail d'abstraction, de division, de morcellement et d'analyse. Car l'éducation est œuvre vivante et la vie repose bien sur une division du travail entre les organes, mais elle est constituée en réalité par leur harmonieuse coopération.

Que si cependant on s'étonne du petit nombre relatif de prêtres ou de moines qui, en nos temps, font œuvre de purs savants, il me semble qu'en bonne justice il faudrait plutôt s'étonner qu'ils fussent aussi nombreux. Un Jésuite astronome, comme le P. Secchi, sera toujours plus rare qu'un Jésuite missionnaire ou professeur de théologie, car si on se fait Jésuite, religieux ou prêtre, ce n'est pas, d'ordinaire, pour étudier ce qui se passe dans les étoiles, c'est pour embrasser un genre de vie supérieur où la science proprement dite n'entre guère que comme appoint. On pourrait peut-être s'étonner à meilleur droit que le clergé ne se soit pas appliqué davantage aux sciences annexes et complémentaires de la théologie, telles que la philologie, l'exégèse et l'histoire, et qu'il ait fallu l'excitation des attaques et des controverses pour l'amener à étudier ces sciences selon

la méthode intime qui est propre à chacune d'elles. Richard Simon avait essayé, jadis, le premier, et il n'eût pas seulement été honorable, il eût été utile au catholicisme que la voie qu'il avait ouverte, rectifiée ou complétée au besoin comme il aurait convenu, ne fût pas abandonnée. Malheureusement Bossuet n'aperçut dans l'œuvre de Richard Simon que des audaces et des dangers ; il la condamna et la poursuivit avec une vigueur telle que l'on ne s'avisa plus tard de la reprendre que lorsqu'on y fut forcé par la tactique défensive. De même, le jansénisme de Launoy porta tort à sa valeur scientifique comme historien, mais, du moins, Mabillon et les Bollandistes ont eu l'honneur d'introduire et de maintenir dans l'hagiographie les règles les plus objectives et les plus sûres de la critique historique.

Quel que soit, en effet, le fait que la science historique se propose de déterminer, quel que soit le livre que la science philologique se propose d'étudier, les conséquences du verdict scientifique peuvent être de valeurs diverses, de première importance ou tout à fait indifférentes, mais la procédure à suivre pour établir le verdict ne peut différer : on établit l'existence de Jésus-Christ de la même façon que celle de Jules César et l'authenticité du

Pentateuque de la même manière que celle de la *Politique* d'Aristote. En ce sens il y a, et il doit y avoir, en vertu de la division du travail mental, une juste indépendance, une autonomie des sciences, même de celles qui touchent de plus près à la dogmatique. Le philologue, par exemple, en face du Pentateuque se pose cette question : Quelles sont les certitudes que les méthodes philologiques me permettent d'atteindre sur l'authenticité, la composition et la date de cet ouvrage? Arrivé au bout de ces recherches, il dira : « Telle ou telle proposition est démontrée ; telles autres sont probables et telles autres douteuses. » S'il y a vraiment démonstration dans la première catégorie, on peut être assuré que rien dans le dogme ne viendra contredire une proposition démontrée vraie par la raison, car, comme dit le concile du Vatican, « Dieu ne peut se contredire » ; que s'il n'y a pas démonstration, s'il y a seulement des probabilités, — et il faut bien se souvenir que, au dire de Renan même, toutes les sciences historiques et philologiques ne sont guère que conjecturales, — c'est à d'autres certitudes qu'il faut demander la solution pour ces décisions importantes qui intéressent la pratique. Ainsi donc, là où il y a science, démonstration, certitude, il n'y a pas possibilité de conflit, et là où il n'y a pas

science, il y a possibilité de conflit, mais le conflit cesse d'être dangereux parce qu'il ne se présente plus entre la science et la foi, mais seulement entre les conjectures faillibles d'un homme et les assurances infaillibles de la foi. Et le théologien a toujours le droit d'opposer au philologue les déductions théologiques pour lui faire voir que ses affirmations, étant contredites par le dogme, ne sauraient avoir le caractère scientifique et démonstratif qu'il leur attribue, mais le philologue peut aussi bien répliquer au théologien que sa déduction ne doit pas être exacte, puisqu'elle arriverait à mettre la révélation en contradiction avec la raison. Le seul moyen de faire cesser la contestation (1), c'est que le théologien montre au philologue où se trouve le point contestable de la prétendue démonstration scientifique, ou que le philologue fasse voir au théologien où se trouve le défaut de sa déduction, ce qui veut dire, en fin de compte, qu'on ne peut avoir raison que théologiquement du théologien et que philologiquement du philologue. Ce qui est la meilleure

(1) Il est évident que nous ne parlons ici que du théologien raisonnant et non pas de l'autorité théologique. Celle-ci a toujours le droit de donner ses solutions et le devoir du philologue croyant consiste alors à chercher lui-même le point faible de sa théorie. Ce point doit exister et peut être découvert par des moyens d'ordre purement rationnel et philologique.

preuve de la valeur de la loi de la division du travail.

Il n'est pas interdit d'espérer que, grâce à la conscience de plus en plus grande que chacun prendra dans tous les ordres de travail social, des limites de son domaine, les conflits deviendront de plus en plus rares et de moins en moins violents. C'est en particulier un principe des sciences et de chaque science qu'on n'a pas le droit de mettre au compte d'une science des propositions qui ne sont pas démonstrativement établies ou que, si on les énonce, il est nécessaire de les faire suivre d'une note qui indique quel est le degré de probabilité que l'état de la science permet de leur attribuer. Si chaque savant était fidèle à cette règle si simple de n'affirmer et de nier que ce qu'il sait vrai ou ce qu'il sait faux et comme il le sait, grâce à cette critique intime exercée par le savant sur lui-même, on pourrait éviter les luttes les plus redoutables de la pensée. Le remède aux audaces de la pensée scientifique n'est pas hors de la science, il est dans la science même. Voulez-vous préserver la foi des attaques injustifiées qu'on lui porte trop souvent au nom de la science, sachez exiger que les règles de la science soient observées. Voilà le rôle des savants et des instituts catholiques ; acquérir une compétence

et une autorité telles que leur critique scientifique soit redoutable à leurs pairs, qu'ils leur montrent le défaut scientifique de leurs négations et de leurs affirmations et que, sans aucune sorte d'appel à des autorités théologiques que les autres n'admettent pas et qui ne font que les exaspérer, ils leur montrent tout simplement qu'ils ont été infidèles à cette première règle de toute bonne méthode : « N'affirmer pour vrai que ce que l'on a reconnu évidemment être tel (1). »

Telles sont, si l'on veut bien y penser, les conséquences de la division du travail social. Ses lois, indiquant à chacun exactement ce qu'il a à faire, sont éminemment pacificatrices dans le domaine économique, politique ou mental. Mais il est très

(1) C'est un fait bien connu de quiconque se tient au courant du mouvement général de la pensée que, tandis qu'il y a encore une trentaine d'années les travaux des historiens paraissaient tourner en général au détriment de l'Église, ce sont maintenant les travaux les plus scientifiques, dans les recueils les moins catholiques, qui vengent l'Église d'injustes accusations. Et qu'a-t il fallu pour cela ? Qu'il se forme, grâce à l'École des Chartes, un assez grand nombre de savants catholiques qui, par leur autorité et leur compétence, ont obligé les autres à surveiller leurs travaux pour ne pas s'exposer à être disqualifiés. Il n'est que juste de rappeler qu'une grande partie de ces résultats est due au groupe vaillant qui fonda la *Revue des Questions historiques* et ensuite aux Duchesne, aux Fabre, aux Imbart de la Tour, aux Batiffol, etc.

évident qu'à elles seules elles ne suffisent pas. La division du travail est un moyen de progrès social, mais cette division suppose à la fois une coopération et une organisation dominées par l'ordre et par la hiérarchie des fins. Il y a donc un sommet synthétique où viennent converger les activités divisées, où elles s'ordonnent, se hiérarchisent et se subordonnent. Dans l'ordre politique le gouvernement, dans l'ordre mental la philosophie et la théologie auront toujours un rôle de direction, d'organisation que rien ne pourra leur enlever. Et le conflit de la nature et de la surnature, de la raison et de la révélation, de la science et de la foi, du Sacerdoce et de l'Empire, de l'Église et de l'État ne sera pas nécessairement aboli. Il pourra même, par instants, se révéler plus aigu. Il semble que nous soyons à un de ces moments. Mais il se pourrait aussi, si les lois de la raison scientifique étaient rigoureusement suivies en vertu même des lois de la division du travail, et celles de la raison économique et celles de la raison politique, que le conflit fût par cela même et par cela seul supprimé, car la foi n'est pas une suppression de la raison, mais une destination de la raison à un ordre surnaturel; l'ordre rationnel de la nature n'est pas opposé à l'ordre surnaturel, il lui est, au contraire, nécessaire

comme les fondements sont nécessaires à l'édifice où s'élèvera l'autel ; l'autel est plus important, les fondements sont indispensables et le surnaturel enfin est le naturel, non pas détruit, mais pénétré, agrandi, transformé et surélevé par la grâce. L'homme divinisé par la grâce n'aura pas plus perdu son humanité que le Fils de Dieu fait homme n'a perdu sa divinité. C'est pourquoi, en travaillant en bons terrassiers à fouir la terre pour asseoir les fondements sans nous préoccuper d'autre chose que de faire notre tâche de terrassiers, nous avons confiance que notre œuvre est bonne et qu'elle servira un jour aux couvreurs hardis pour poser au faîte la croix.

CHAPITRE IV

L'ORDONNANCE SOCIALE

La division du travail social est une condition du progrès, du progrès scientifique, aussi bien que du progrès économique, nous l'avons surabondamment montré dans le précédent chapitre. Est-elle aussi bien une condition du progrès de l'ordre social? Doit-elle amener la discorde, la lutte, les rivalités d'influence ou acheminer, au contraire, les esprits à la pacification? Doit-elle, en un mot, engendrer dans la société la paix ou la guerre? C'est la question qui se pose inévitablement. Si la division du travail est la loi suprême, n'est-il pas à craindre que tout essai d'ordonnance sociale, que toute tentative pour constituer l'unité morale de la nation soient repoussés comme attentatoires à l'autonomie, à l'indépendance du travail divisé et séparé?

Jamais peut-être on n'a tant parlé d'Unité morale que depuis que cette unité paraît irrémédiablement rompue. C'est qu'on apprécie d'autant

plus les biens dont on est privé et que leur absence se fait plus cruellement sentir. Et rien, en effet, n'est plus désirable, plus indispensable même au développement social, que l'unité morale d'un peuple. En dehors d'elle, sans cette conformité d'esprit qui fait que tous les concitoyens dans les mêmes circonstances graves sentent de même et réagissent de même, il ne peut y avoir que troubles intérieurs, dissensions même en face de l'ennemi, désordres en temps de paix, en temps de guerre inertie et division. Autrefois l'unité morale consistait en un conformisme presque absolu des actions et des pensées sous la domination de l'unanimité des croyances religieuses. D'un dogme positif reconnu vrai par l'unanimité des citoyens on déduisait toute la pratique. Et cela est si vrai que quiconque n'adhérait pas au dogme national perdait par le fait même son statut social, sa qualité de citoyen et devenait un étranger sur le sol de sa patrie. Heureux même quand il n'était pas mis à mort, quand il ne voyait pas ses biens confisqués, quand il n'était pas violemment expulsé ou exilé. En France, l'édit de Nantes fut une tentative pour organiser l'unité morale en dehors du conformisme religieux ; prématurée, cette tentative ne put durer. Elle avait contre elle toute la puissance des habitudes et des mœurs, les protestants aussi

bien que les catholiques ne virent dans l'édit qu'une trêve ou une suspension d'armes durant laquelle chacun d'eux avait le droit et peut-être le devoir de s'organiser, de se ravitailler, d'étendre ses avantages en vue des luttes futures. L'idéal de part et d'autre demeurait l'établissement ou le rétablissement de l'unité morale, du conformisme religieux. Calvin à Genève, Henri VIII à Londres avaient le même idéal et poursuivaient le même but que Louis XIV à Paris. Il fallait pour que des hommes fussent véritablement des concitoyens qu'ils eussent le même credo. Et ce n'est que d'hier qu'en Suède, en Norvège et en Danemark, les protestants ont admis les catholiques à exercer les fonctions publiques.

Il faut bien avouer aujourd'hui que cette unité morale découlant de la vérité d'un dogme religieux reconnu comme dominateur de toute la vie individuelle et de toute la vie sociale est brisée. Nul n'a le droit de dire qu'elle ne se reconstituera jamais plus. Aux yeux de la raison, l'idéal demeure toujours la conformité des actions et des sentiments basée sur l'adhésion unanime à une vérité dominatrice. Mais nul non plus ne peut entrevoir le moment où cette unanimité complète pourra de nouveau se reconstituer. Tout, au contraire, fait prévoir que ces temps, si jamais ils doivent

revenir, s'ils doivent sortir du domaine des espérances, sont réservés à un avenir lointain. Et cependant il faut vivre, cependant les peuples ont besoin d'unité morale : pour qu'une nation puisse vivre, durer, se maintenir contre ses rivaux, à plus forte raison pour se développer, elle a besoin d'avoir une âme commune. Et puisque cette âme ne peut plus être pour des temps très longs une croyance à un dogme identique unanimement accepté par tous, il faut ou désespérer de la vie de tous les peuples qui ont renoncé au conformisme religieux ou chercher quel pourrait être ce principe spirituel.

Nous pouvons déjà dire que ce principe idéal commun, cette âme commune, ne sera pas une simple négation. D'abord parce que la négation, si elle est totale, détruit toute pensée, tout esprit et par conséquent ne permet de rien édifier; ensuite, parce que si la négation est partielle, elle porte sur un dogme particulier et devient alors aussi dogmatique que ce dogme même. Nier un dogme c'est encore professer un dogme. Être athée, c'est être aussi dogmatique que croire à l'existence de Dieu. Nier le catholicisme est d'un dogmatisme aussi absolu qu'affirmer la vérité du catholicisme. Et voilà pourquoi vouloir faire reposer l'unité morale d'un pays divisé par les

croyances sur la négation d'une croyance ne peut aboutir qu'au sectarisme et à la persécution. Voilà pourquoi le jacobinisme maçonnique est intolérant et pourquoi aussi il est tout à fait inconséquent. Comme aux beaux temps de Calvin ou d'Henri VIII, il déduit d'une négation déterminée un conformisme spirituel et pratique, il est exactement dans l'état d'esprit de l'ancien temps, il chausse les petits souliers de Louis XIV. Le problème qui se pose aux peuples modernes consiste à chercher comment l'unité morale pourra s'établir en l'absence d'une autorité dogmatique unanimement reconnue, comment, à défaut d'une communauté systématique de croyances positives, il peut se constituer une conformité intérieure, une identité réciproque d'attitude des citoyens vis-à-vis les uns des autres et vis-à-vis de la chose publique qui, en l'absence d'un conformisme présentement impossible dans les actions et dans les paroles, révéleront au moins un lien des âmes entre elles, et, à défaut d'une unanimité de certitudes, une communauté d'aspirations et d'esprit.

A quelles conditions cette conformité intérieure pourra s'établir, c'est ce que je voudrais rechercher ici en m'appuyant sur les remarques que nous avons déjà faites à propos de la division du travail.

I

LES LOIS DE L'ORDONNANCE SOCIALE

Les lois de la division du travail nous ont en effet appris quelque chose, c'est que la réserve imposée à chacun par ces lois mêmes fournissait à l'entente entre les hommes une condition au moins négative. Dès que chacun fait ce qu'il a à faire sans empiéter sur le travail du voisin, dès que chacun ne se mêle que de ce qui le regarde et ne cherche pas à étendre sa compétence au-delà de sa fonction, les dangers de conflit sont écartés. La paix règne de façon au moins négative. On ne se bat pas. On ne risque même pas de se battre. Ce n'est pas tout, mais c'est quelque chose. Quand on ne se déteste pas, on est tout près de s'aimer. Surtout quand on a la conscience que l'on coopère, qu'on travaille à la même tâche, que l'on s'aide les uns les autres.

Par conséquent, les règles qui s'imposent à la division du travail sont éminemment conservatrices de la paix sociale. Or, ces règles ne sont nulle part plus évidentes que dans le travail matériel. Un ouvrier a à faire un fer à cheval ou un meuble sur un modèle donné : pour bien faire, il

n'a qu'à exécuter le modèle en travaillant de son mieux le fer ou le bois pour assurer à son ouvrage le maximum de durée compatible avec la forme imposée par le modèle. Si l'ouvrier change quelque chose au modèle, il usurpe, il risque de faire un travail inutile et qu'on lui refusera, mais il a le droit, le devoir même, d'employer les procédés de travail susceptibles à la fois d'économiser sa propre force et d'améliorer la qualité du produit. De même le maçon qui construit un mur doit le construire de son mieux et ne pas se mêler de modifier le plan que lui a donné l'architecte. L'architecte, à son tour, doit se pénétrer de la destination de l'édifice dont il a à dresser les plans, tenir compte de la somme que l'on veut dépenser pour cet édifice et, d'après la configuration du terrain, d'après le climat, l'hygiène et les ressources naturelles du pays, ordonner la disposition extérieure et intérieure de l'édifice et le choix des matériaux. Le constructeur fournit des données à l'architecte ; celui-ci, après, agit selon les lois de son art, et les charpentiers, les couvreurs, les tailleurs de pierres, les terrassiers, les maçons, les plâtriers, les menuisiers, les vitriers, les peintres agiront chacun selon les lois de leur art en se conformant au plan architectural. Si l'architecte voulait dépasser les crédits qu'il a reconnus suf-

fisants et qui lui ont été alloués, il risquerait de ruiner le constructeur, il entreprendrait sur ce qui ne le regarde pas et mettrait en péril toute l'entreprise ; de même, si les maçons ou les charpentiers ne voulaient pas suivre les plans, ou les tailleurs de pierres exécuter les épures stéréotomiques de l'architecte, ils risqueraient de compromettre la solidité de l'édifice.

On voit cependant par cet exemple même qu'il y a entre les diverses tâches des points de contact et par conséquent des points où se trouve une possibilité de conflit. Car la division du travail n'est qu'une étape du travail social complet ; elle est un moyen de la coopération et on ne peut coopérer en restant chacun chez soi, tout à fait divisés et séparés les uns des autres ; il faut arriver à réunir les parties fabriquées séparément, à les ajuster et pour cela une double condition est nécessaire : d'abord, l'existence d'un plan ou dessin d'ensemble qui ait divisé les tâches et fixé à chacun la sienne ; en second lieu, l'existence d'une activité qui assemble et réunisse les tâches pour réaliser l'unité du plan primitif. Une montre est faite de diverses roues, de ressorts, de pivots et d'engrenages ; pour que chaque ouvrier fasse sa partie, il faut que cette partie ait été dessinée d'avance par un horloger qui aura fait le plan

d'ensemble du type de montre que ces parties doivent réaliser ; il faut ensuite qu'un ouvrier ajusteur et monteur réunisse les rouages, pour constituer la montre. Ainsi, une activité mentale organisatrice et directrice, distributrice des tâches au début, et à la fin une activité manuelle et synthétique chargée d'assurer l'unité de l'ensemble, voilà les deux conditions de la coopération dans la division du travail. La division du travail suppose donc une unité intime qui réunit les éléments divisés, une ordonnance sociale. C'est l'étude des lois de cette ordonnance qui peut nous permettre de découvrir les conditions de l'unité morale que nous cherchons.

*
* *

Et on voit tout de suite que c'est la fin poursuivie qui détermine le plan d'ensemble, en même temps que c'est l'expérience et la science qui indiquent quelle est la division du travail à laquelle il faut s'arrêter. Il y a dans toute œuvre, si modeste ou si importante qu'elle puisse être, une hiérarchie des fins : l'architecte est soumis aux fins du constructeur, le charpentier et le maçon aux fins de l'architecte, mais le bûcheron à son tour ou le gâcheur de mortier et le manœuvre

sont soumis aux fins du charpentier et du maçon. Il n'y a guère que l'outil qui, en dernière analyse, exécute une tâche toujours la même, assez simple pour n'avoir point de parties coordonnées et subordonnées à une idée d'ensemble ou à une fin. La loi de la division du travail exige que la fin supérieure impose ses lois sans contrôle à toutes les fins inférieures : l'architecte n'a pas à dire au constructeur ce qu'il doit construire, une église, une école, un théâtre ou un château, c'est au constructeur à fixer lui-même la destination et par conséquent le genre de l'édifice. Ce n'est pas non plus à l'architecte à fixer le chiffre de la dépense, ni le lieu d'emplacement. L'emplacement, la somme à dépenser, la destination de l'édifice sont des données que le constructeur fournit à l'architecte et que celui-ci ne peut qu'accepter, de même que son plan architectural servira de données au tailleur de pierres, au maçon, au charpentier, etc., et ceux-ci ne pourront que s'y soumettre.

Mais à une condition, c'est que les données ne renferment aucune contradiction, que les conditions imposées ne s'opposent pas à la réalisation des fins. L'architecte a le droit de prévenir le constructeur ou que l'emplacement ne convient pas, ou que le crédit dont il dispose n'est pas suffisant. L'architecte ainsi ne sort pas de sa fonction,

il tire au contraire des exigences de sa fonction la conséquence que, dans les conditions où on voudrait qu'elle s'exerce, elle ne peut s'exercer. Et le maçon agirait de même vis-à-vis de l'architecte si le plan de celui-ci était fait de telle sorte que les murs ne pourraient pas être édifiés soit à cause de leur coupe, ou de leur peu d'épaisseur, ou de la fragilité des matériaux. Ainsi la fin est dominatrice, mais le moyen à son tour peut réagir sur les fins en ce qu'étant nécessaire il impose à la fin ses propres conditions d'existence. L'architecture est nécessaire à la construction et la maçonnerie à l'architecture. Les fins ne sont donc pas absolument souveraines, elles doivent à leur tour se soumettre aux conditions d'existence des moyens.

Il suit de ces considérations plusieurs conséquences, c'est d'abord qu'il y a un ordre, une hiérarchie des fins, que les fins supérieures se subordonnent les fins inférieures et qu'en conséquence il appartient aux personnes dont c'est la fonction de déterminer les fins supérieures, d'ordonner à ces fins les fins inférieures, et de cela résulte la hiérarchie sociale ; c'est ensuite que les organes doivent être indépendants chacun dans l'exercice de sa fonction ; c'est enfin que si les fins supérieures déterminent les fins inférieures,

celles-ci à leur tour imposent à celles-là des conditions en dehors desquelles elles ne peuvent se réaliser, en sorte que l'ordonnance sociale se réalise par la hiérarchie des fins, par l'indépendance des fonctions, par la double détermination de l'inférieur par le supérieur, du supérieur par l'inférieur, l'inférieur ne pouvant aboutir sans le supérieur à sa perfection et à son accomplissement, le supérieur à son tour ne pouvant exister sans l'inférieur. Le supérieur est plus important, l'inférieur est plus nécessaire. Et quelques applications concrètes feront bien voir la valeur pratique de ces propositions abstraites.

De la hiérarchie des fins que nous venons de constater découle en effet une subordination correspondante dans les fonctions : l'architecte a pour fin tout l'édifice et par conséquent son but est plus important que celui du maçon et du charpentier, sa fonction est aussi plus importante, c'est pour cela qu'elle est directrice. De même, la fin suprême d'une armée c'est le combat et c'est la victoire, voilà pourquoi toutes les fonctions militaires doivent être subordonnées au commandement actif ; l'intendance, par exemple, et le service de santé n'ont d'autre rôle que de fournir au commandement le plus possible d'unités combattantes. L'armée à son tour n'est qu'un moyen au service des

fins politiques qui sont d'entretenir, d'assurer, de développer la vie nationale. Il en est de même de la magistrature, du corps des ingénieurs. La magistrature a une double fonction, au civil et au criminel : au civil, elle résout les différends qui peuvent mettre aux prises les particuliers, elle substitue son arbitrage pacifique à la lutte à main armée ; au criminel, elle réprime les écarts des individus qui troublent l'ordre public ; des deux façons, elle assure et maintient la paix sociale. Le corps des ingénieurs a pour mission d'assurer les communications entre les diverses parties du pays. Ils doivent donc, selon les règles et lois de leur art, construire des ponts et des routes. Et de même que dans l'armée les unités tactiques et les services auxiliaires sont soumis au commandement central, de même, dans la magistrature, les diverses cours et les divers tribunaux ne s'occupent que des affaires de leur compétence et de leur ressort et sont mis en mouvement par l'action publique ou bien par l'action civile, selon le vœu de la loi ; de même, dans le corps des ingénieurs, des chefs indiquent aux sous-ordres quelles sont les études que chacun d'eux devra faire ou les travaux qu'ils devront exécuter. Et les greffiers, les huissiers remplissent dans le corps judiciaire un rôle analogue à celui que remplissent dans

l'armée les officiers subalternes et les services auxiliaires, et vis-à-vis des ingénieurs les conducteurs, les agents-voyers et les cantonniers.

Ainsi l'importance de la fin la rend supérieure et confère à ceux qui ont mission de l'assurer un droit d'ordonnancement et par conséquent de commandement et de contrôle. La division des fonctions n'empêche donc pas leur hiérarchie et c'est aux fonctions supérieures qu'incombe le rôle et de relier les unes aux autres les fonctions inférieures séparées et de les relier après à la fonction supérieure. C'est ainsi que l'ajusteur reprend les pièces d'une machine forgées et limées déjà par des spécialistes, il fait en sorte que les organes qui doivent être en rapports puissent s'ajuster, il revise les dents des engrenages, les pignons des roues et leurs moyeux, les écrous, les boulons et les pas de vis ; le monteur, à son tour, assemble les pièces déjà ajustées, il en fait vraiment la machine et l'ingénieur enfin vérifie si tout est en ordre, à sa place, concordant à son plan, à ses dessins et par conséquent à son but. Il y a des ouvriers d'analyse et des ouvriers de synthèse, mais il y a toujours une synthèse définitive et dernière, et c'est celle qui comprend le but, le but final et dernier dont tout le reste dépend et dont tout, par conséquent, se déduit, qui relie tout

et ordonne tout. Mais chacun des subordonnés, étant responsable, doit être laissé libre de réaliser la tâche qui lui est assignée par les moyens qu'il juge meilleurs, pourvu seulement que le contrôle n'ait rien à reprendre à la quantité ni à la qualité du travail. Ainsi le sous-ordre trouve un intérêt dans sa tâche propre, et s'il n'a ni à critiquer, ni à apprécier, ni même, à la rigueur, à comprendre les fins supérieures poursuivies en dehors de lui, il doit cependant avertir quand ces fins lui paraissent irréalisables à l'aide des moyens dont il dispose. Le calculateur à qui un astronome donne des calculs à faire peut bien ignorer à quoi doivent servir ces calculs dans la pensée de l'astronome, mais il doit aussi avertir quand, par inadvertance ou autrement, on ne lui a pas fourni les données suffisantes pour que son calcul puisse aboutir à un résultat.

Nous arrivons ici à une des lois les plus importantes, si même ce n'est pas la loi dominatrice de toute l'ordonnance sociale, c'est la loi de la relation réciproque des moyens aux fins, de l'ensemble aux parties, de l'analyse à la synthèse, de la division du travail à tout l'ordonnancement social. Quiconque pose une fin pose par là même une idée d'ensemble qui se subordonne des parties. Ces parties sont des moyens qui servent à

réaliser la fin. Vouloir faire un siège qui permette à l'homme de s'asseoir suppose l'idée d'un plan horizontal pour le séant, d'un support pour mettre ce plan à la hauteur convenable, d'un dossier pour appuyer la partie supérieure du corps. Le plan, les supports, le dossier sont les parties de l'ensemble qu'est le siège, des moyens pour la fin qui est s'asseoir. La conception d'une habitation humaine contient la conception des murs et de la toiture pour être à l'abri, des portes pour entrer et sortir, des croisées pour avoir de l'air et de la lumière, des foyers pour cuire les aliments et pour se chauffer, des meubles, lits, tables, sièges, pour dormir, manger, travailler ou se reposer. De même toute société, toute agglomération humaine suppose des subsistances et de la sécurité, ce qui est nécessaire pour ne pas souffrir des maux matériels et pour éviter la crainte, en deux mots, un ordre économique et une police, laquelle suppose nécessairement un ordre moral. C'est ici que nous avons vu intervenir la loi de la division du travail. Chaque tâche se divise et se spécialise et chacun n'a d'autre préoccupation que de faire de son mieux la tâche qu'il s'est ou qu'on lui a assignée. C'est à l'ordonnateur d'ensemble, spécialisé lui-même, de voir et de contrôler si la tâche est faite comme il convient. Mais, comme nous l'avons fait

voir, il est bien clair que, plus chacun des spécialistes s'enferme dans sa spécialité sans autre souci que de l'amener au point spécial de perfection qu'elle est capable d'atteindre, plus la partie sera parfaite en elle-même et plus, par conséquent, la fin de l'ensemble pourra l'utiliser et se l'approprier. Il est vrai que chaque spécialiste risque de déformer son travail s'il transforme lui-même le moyen en fin et si dans sa spécialité il donne une place prépondérante à des conditions, comme si, parce que l'instruction est nécessaire, les instituteurs voulaient absorber la substance de l'état, ou si, parce que les bâtiments scolaires sont indispensables et conséquemment les architectes, ces derniers prétendaient construire des bâtiments inutilement coûteux. Mais il appartient à la science même qui exige la division du travail de déterminer l'importance et la nature de chaque travail à fournir.

La fin supérieure ne règle le détail que lorsqu'elle sait de science certaine que ce détail est indispensable à la réalisation de l'ensemble, et qu'elle veut prévenir la faute ou l'oubli qui le feraient négliger ; dans tous les autres cas, elle laisse le choix des détails à la liberté de l'exécutant. Même dans un ouvrage d'ensemble, chacun des ouvriers ne se trouve pas forcé d'agir en tout

et pour tout absolument comme tous les autres. C'est ainsi que dans un ballet les mouvements, les pas et les attitudes doivent être concordants sans, cependant, être l'exacte reproduction les uns des autres, et chaque danseur jouit d'une certaine liberté dans l'allure, dans le geste et dans l'expression. Un ballet est une œuvre d'art et non pas simplement un exercice d'ensemble. Bien plus, alors même qu'un auteur saurait de science certaine que telle attitude ou tel geste concordent mieux que tout autre à rendre sa pensée ou même la rendent seuls, s'il n'arrive pas à convaincre le directeur du théâtre ou le metteur en scène de la nécessité de les imposer aux acteurs, il préférera laisser à ceux-ci la liberté plutôt que de risquer de ne pas voir paraître son œuvre. Et de même un architecte, convaincu de la nécessité d'imposer aux maçons des procédés auxquels plusieurs, parmi eux, répugnent pour assurer la solidité d'un édifice indispensable, s'il ne peut parvenir à persuader les constructeurs et les entrepreneurs, soit à cause de leur ignorance, soit à cause même de leur négligence et de leur mauvais vouloir, devra ne pas revenir sans cesse à la charge et risquer ainsi de se faire définitivement évincer. Il laissera faire, attristé, sans doute, mais, en somme, préférant que l'on risque de mal faire que si l'on ne

faisait rien du tout. Il vaut mieux, après tout, avoir une maison même peu salubre et peu solide que de coucher à la belle étoile. Avec la maison mal construite, la mort n'est que problématique ; sans maison, la mort est sûre. L'architecte n'abdique pas pour cela ses droits : c'est bien toujours à sa science qu'il appartient de déterminer les procédés du travail des ouvriers d'ordre inférieur, mais l'ignorance ou la mauvaise volonté des chefs matériels de l'entreprise rendrait vaines ses revendications, il consent donc à les taire pour le bien de la paix et pour le succès, au moins relatif, de l'œuvre.

Ainsi affranchis de ces règles protectrices, les ouvriers sont donc libres, chacun d'eux doit respecter la liberté de son voisin et le laisser libre, en l'absence d'ordre des chefs, de conduire son travail comme il l'entend. Ce sont ceux qui réussiront le mieux qui, servant aux autres d'exemples, finiront sans doute par les gagner à leurs procédés, et ce succès ne pouvant se rencontrer que là où se trouvent la science et la vérité, il arrivera en fin de compte, après beaucoup de tâtonnements, de perte de temps et d'argent, et d'expériences infructueuses, voire désastreuses, que les constructeurs et les entrepreneurs ouvriront les yeux et finiront par se ranger aux avis de l'architecte.

Ainsi donc les réglementations fixes se déduisent de la vérité certaine ; tout ce qui est incertain demeure libre pourvu que l'effet voulu soit produit, et alors même que la vérité serait certaine pour le directeur, il doit encore accepter la liberté s'il n'a aucun moyen de persuader de la vérité dont il est sûr ceux-là seuls dont dépend, en fait, la réglementation positive.

Que si maintenant le sous-ordre et le tâcheron sont capables de se représenter par la pensée l'ensemble de l'œuvre à laquelle ils collaborent, cela sans doute ne saurait nuire et leur valeur intellectuelle, personnelle, humaine sera par là même haussée, mais la valeur économique de leur travail n'augmentera pas, car cette valeur est limitée au but secondaire qu'ils doivent atteindre : le maçon n'en est pas meilleur maçon parce qu'il connaît et comprend tout le plan de l'architecte, et les opérations du calculateur ne sont pas plus justes parce qu'il connaît le but des recherches de l'astronome. Même parfois une volonté peu ferme dans un sous-ordre risque de se laisser troubler par la connaissance qu'il croit avoir du but général de l'œuvre : s'il n'est pas très modeste et très réservé, s'il n'a pas plus de confiance aux lumières de son chef qu'aux siennes propres, ou s'il n'a pas l'abnégation d'obéir à ce qu'il ne com-

prend pas aussi bien qu'à ce qu'il comprend, de préférer pratiquement ce qu'il regarde comme une erreur dans la pensée de son chef à sa propre pensée qu'il croit plus juste, il risque par ses hésitations, ses critiques et son manque de discipline et d'obéissance de faire manquer tout l'ouvrage. Et sa valeur intellectuelle enfin n'augmente pas sa valeur morale, car, de toute manière, sa vertu consiste à réaliser de son mieux la tâche assignée en dehors de toute autre considération.

Ainsi s'établissent par la division du travail et la hiérarchie des fonctions, dominée par la hiérarchie des fins, les règles de l'ordonnance sociale, chacun ayant sa sphère d'autorité, de responsabilité à la fois et de liberté au service du bien commun, tous solidaires d'ailleurs : les inférieurs ne sachant que faire si les supérieurs ne le disent pas et les supérieurs ne pouvant rien faire si les inférieurs ne les aident pas, de telle sorte que si les premiers sont plus importants, les seconds sont plus nécessaires ; ceux-là représentant la puissance de l'esprit, et ceux-ci les inéluctables conditions qu'impose à l'espèce humaine la matière à laquelle nous sommes liés. Et dans tout travail, dans toute tâche sociale il y a une part d'esprit et une part de matière, une partie où la pensée combine et coordonne des moyens en vue d'une fin, une autre

partie où les moyens matériels se réalisent l'un après l'autre pour réaliser la fin. Tout travail humain enfin, si humble qu'il soit, si inférieur ou si matériel qu'il paraisse, peut être spiritualisé, moralisé et pour ainsi dire divinisé. Il suffit pour cela que l'homme qui l'exécute veuille, en le faisant, collaborer aux fins supérieures qu'il soupçonne sans cependant les connaître ni pouvoir les formuler, aux fins de l'esprit, aux fins divines, qu'il ait conscience de son effort pour associer sa volonté obscure à des volontés plus clairvoyantes, à la volonté suprême, et cela veut dire en somme qu'en faisant ce qui lui est assigné, il fait ce qu'il doit vouloir, ce que veut l'esprit et ce que veut Dieu. Ainsi par la bonne volonté morale la synthèse spirituelle s'établit, la communion du tâcheron obscur avec l'universelle pensée, qui est Dieu même, et un rayon de la majesté de Dieu luit sur les faces tannées parmi les gouttes de sueur.

II

LA DÉMOCRATIE ET LA CONCEPTION MODERNE DE L'ÉTAT

La paix sociale sera assurée et l'unité morale réalisée le jour où l'édifice social sera agencé

selon les lois de l'ordonnance sociale telles que nous venons de les établir. Rien, ce semble, ne serait plus facile si seulement il existait en chaque société une autorité souveraine qui, placée elle-même et d'emblée au sommet de la hiérarchie, distribuerait ensuite à chacun sa tâche et veillerait à ce que tout l'ordre essentiel fût maintenu. Et tel est l'idéal de la monarchie. Mais l'ordonnance monarchique ne pouvait durer qu'autant qu'il demeurait évident que le monarque identifiait son propre bien au bien commun de son peuple et que chacun des membres supérieurs de la hiérarchie identifiait de même son propre bien avec la réalisation de la fin dont il se trouvait chargé. Dès qu'il devint évident que des rois sacrifiaient à leurs plaisirs, à leur ambition, à leur faste le bien de leurs peuples, que des hommes occupant les rangs supérieurs de la hiérarchie sociale négligeaient leur fonction sociale pour ne penser qu'à leur bien propre, ou même se servaient de leur fonction pour eux-mêmes et non pour le bien social, l'ordonnance monarchique fut virtuellement renversée. Ayant négligé sa fonction et perdu par là même sa raison d'être, elle avait abdiqué son droit. Dans tous les pays d'Europe, directement ou indirectement, le peuple tend de plus en plus à se gouverner. La démocratie

doit établir à son tour une ordonnance sociale. Cette ordonnance d'ailleurs, sauf son origine et l'hérédité des charges, ne sera pas sensiblement différente de celle que pourrait instituer une monarchie. Elle devra toujours reposer sur la hiérarchie des fins et reconnaitre, par suite, une hiérarchie sociale. Seulement ici, la hiérarchie, au lieu d'être personnelle, deviendra uniquement fonctionnelle (1). Tous les hommes, tous les citoyens en eux-mêmes demeurent égaux; c'est la fonction seule qui marque les rangs, d'autant plus élevée et d'autant plus noble qu'elle s'étend à plus de personnes et à plus d'objets. C'est ainsi qu'un ministre est plus élevé en dignité dans la hiérarchie sociale qu'un préfet, qu'un préfet est au-dessus d'un sous-préfet ou d'un commissaire de police. Mais un ministre ou un préfet démissionnaires sont des citoyens comme tous les autres. Leur valeur personnelle n'aura de prix dans la société qu'en tant qu'elle apparaîtra comme une valeur sociale; ils n'auront de droits qu'en raison de cette valeur, et telle est bien l'idée fondamentale de la démocratie, celle de l'égalité des droits. Cette égalité n'est pas arithmétique et abstraite, elle est proportionnelle et concrète, la justice

(1) Pour le développement de ces idées et de celles qui vont suivre immédiatement, voir plus loin, c. IX, *l'Idée démocratique*.

démocratique n'est pas une justice commutative, comme on l'a cru quelquefois, mais une justice distributive, et l'égalité sur laquelle elle se fonde n'est pas la chimère abstraite et destructive de tout lien social que l'on a imaginée trop souvent.

Il n'en reste pas moins que la démocratie, pour établir la hiérarchie fonctionnelle qui doit constituer l'ordonnance sociale, n'a pas à sa disposition l'autorité qui assure la paix en délimitant nettement les attributions et termine par là toute discussion. La démocratie ne peut avoir recours qu'à la liberté. Est-ce qu'on ne doit pas craindre que toute hiérarchie et toute ordonnance soit combattue par la liberté ? La liberté n'est-elle pas en elle-même une puissance anarchique ? — Oui, sans doute, si elle était seule. Mais on oublie que l'ensemble des citoyens n'est pas seulement libre, qu'il est aussi intelligent, si peu qu'il le soit, que le seul fait d'être obligé de s'unir pour une action commune, ne serait-ce que pour faire une élection, suppose des idées et des principes communs. Et pour additionner et compter les voix il faut encore qu'une science au moins, à savoir l'arithmétique, soit communément admise. La démocratie donc, quoique sous le régime de la liberté, reconnaît quelques règles, quelques lois, et admet une autorité. Cette autorité, il est vrai,

est indéniable, étant celle de l'intelligence ou de la raison commune. Elle n'en est que plus écoutée.

Il faut donc, pour arriver à ce que la démocratie admette et respecte une ordonnance sociale, arriver à établir la nécessité de cette ordonnance, la hiérarchie de ces fins et de ces fonctions avec une évidence analogue à celle qui impose l'arithmétique. L'histoire, ici, les traditions nationales, le sens social conspirent avec l'intelligence scientifique. Le service militaire est le plus merveilleux instrument d'éducation démocratique, si on sait bien s'en servir. Car là mieux qu'ailleurs et avec la plus claire évidence on peut saisir sur le fait et montrer aux plus grossiers que le bien-être du troupier, son vêtement et ses vivres sont nécessaires à la victoire du chef et que le troupier n'aura son bien-être assuré que par la prévoyance du chef, que la valeur du chef fait la valeur de la troupe, qu'un général a plus de dignité qu'un troupier parce que précisément sa valeur a plus d'importance, et enfin que l'armée à son tour n'est qu'un instrument au service de fins plus hautes, du maintien et du développement de la vie de la patrie.

C'est donc aux savants, aux sociologues, aux économistes qu'il appartient de déterminer la hiérarchie des fins et des fonctions dans l'État ; c'est à eux qu'il appartient de déterminer quelles sont

les fonctions qui reviennent à l'État, celles qui seront aussi bien et même mieux accomplies si on les laisse aux mains des particuliers; c'est aux maîtres de la jeunesse enfin, aux éducateurs du peuple qu'il appartient d'imprégner de ces lois la conscience des enfants et des jeunes hommes, de façon à ce qu'ils se persuadent qu'il y a des lois qui s'imposent à l'observation de tous, que ces lois sont découvertes par la science, que la liberté du bon citoyen consiste précisément à les rechercher tant qu'elles ne se sont pas encore révélées avec évidence, à s'y soumettre quand elles sont découvertes, que dès lors les élections ne doivent avoir pour but que de désigner les citoyens les plus instruits, les plus intègres, les plus amoureux du bien public, les plus capables par leur force d'âme de s'imposer à eux-mêmes et d'imposer par après aux autres l'observation des lois. C'est dans ce respect des lois sociales, dans cet amour du bien national que seules elles peuvent procurer, dans cette sorte d'enthousiasme pour la science et pour la vertu, pour la vérité et pour la justice, que doit consister principalement l'éducation civique de toute démocratie.

En vertu même des lois de la division du travail les savants qui se mettront à la recherche des lois sociologiques devront procéder à cette

recherche avec une rigueur toute scientifique. Et pour cela ils devront faire abstraction de leurs préférences ou de leurs préjugés de toute nature. S'ils recherchent, par exemple, quelles sont les fonctions qu'il faut attribuer à l'État, ils devront oublier leurs tendances ou leurs préjugés en faveur de l'individualisme ou de l'étatisme, ils devront simplement par des méthodes purement objectives se demander si l'État, là où il a accompli telle fonction, l'a fait plus économiquement et mieux que n'ont fait les particuliers ou si c'est précisément le contraire. De même pour le protectionnisme et pour le libre échangisme. De même pour l'assistance privée et pour l'assistance publique. Avec les mêmes ressources l'État soulage-t-il plus ou moins d'indigents que les particuliers? C'est là toute la question. C'est une question de chiffres. Et il en est à peu près de même de toutes les autres.

Mais à une condition, c'est qu'on n'attribue pas à l'État une fonction indéfinissable, inconnaissable et quasi mystique qui permettrait d'absorber en lui toutes les fins et de supprimer toutes les libertés. Il ne faut pas lui attribuer d'autre fonction spirituelle que celle qui résulte de sa fonction même : il a le droit, le devoir de maintenir l'esprit selon lequel il existe ; il n'a pas le

droit, sous prétexte qu'il a un esprit, d'absorber en cet esprit toutes les affirmations ou toutes les négations. Et d'abord, par cela seul que l'État, au milieu de la diversité des croyances, avoue son incompétence et ne se reconnaît plus le droit d'en imposer aucune, quelle qu'elle soit, il reconnaît ainsi qu'il n'a pas le droit d'en proscrire ou d'en interdire aucune, à moins que par hasard il y en eût quelqu'une qui se mît par ses prescriptions en opposition avec les principes élémentaires de morale sur lesquels repose le Code pénal. L'État quand il se déclare incompétent en matière de religion ne peut donc aussi que se déclarer neutre entre les diverses religions. D'où il résulte, ainsi qu'il est apparu au chapitre précédent (1), qu'il ne peut poursuivre que des fins profanes, temporelles, matérielles, se ramenant toutes à la puissance et à la prospérité matérielles. Extension de territoire, progrès de la vie économique, voilà les fins essentielles de l'État par cela seul qu'il se proclame et neutre et laïque. Ces mots ne veulent pas nécessairement dire que l'État ne subventionnera pas telle ou telle religion, ni qu'il se privera nécessairement des services de quiconque fera profession de religion, mais que l'État,

(1) II, page 119.

en subventionnant une religion, le fera à titre de moyen utile à ses fins particulières, ou que, en agréant comme fonctionnaires des prêtres ou des religieux, il ne leur demandera que d'accomplir leur fonction tout comme s'ils n'étaient ni prêtres ni religieux. Rien ne s'oppose à ce qu'un prêtre soit préfet ou même ministre : préfet, il devrait cependant administrer selon les lois de l'État, et s'il était juge, il devrait appliquer le Code civil et non pas le droit canon.

De même si l'État favorise l'instruction et le développement scientifique, c'est parce qu'il y voit des conditions de progrès économique. Faire la nation la plus puissante et la plus riche possible, rendre le peuple le plus heureux possible, tel est le but dernier de l'État moderne. Il ne prescrit que ce qui favorise la puissance, la grandeur, la richesse, la prospérité nationale ; il n'interdit que ce qui nuit à cette même puissance, à cette richesse, à cette grandeur, à cette prospérité. La science y sert, il aime et favorise la science. L'instruction y sert, il travaille à développer l'instruction publique. Il travaille de même à développer l'agriculture, le commerce et l'industrie. L'esprit qui anime l'État moderne est donc un esprit positif, réaliste, scientifique. Il fait passer dans la législation tout ce qui est établi de façon certaine

par la science positive. Mais il s'interdit de rien nier au-delà des précises affirmations scientifiques reconnues pour telles par la quasi-unanimité des esprits compétents. Tout ce qui est scientifique, en effet, est nettement et résolument positif ou affirmatif. Il n'y a pas de négation scientifique. Au-delà de l'affirmation scientifique l'État rationaliste est sans droit comme sans pouvoir. Il ignore et ne peut qu'ignorer s'il y a quelque chose au-dessus de la raison et de la nature. De même qu'il s'interdit d'affirmer quoi que ce soit dans ce domaine, de même il s'interdit de nier. Les limites de sa fonction lui interdisent donc de formuler aucune négation antireligieuse, il doit respecter et laisser libres les affirmations et les manifestations de la conscience. Il a seulement le devoir d'empêcher les violences brutales. La religion échappe à l'État moderne, tel que l'histoire l'a fait, tel qu'il se définit lui-même, il ne s'occupe que de l'ordre et des intérêts matériels, elle appartient à l'ordre moral, elle est dans le domaine de l'esprit et de la liberté.

Mais si les choses de l'esprit, si le spirituel échappe à l'État moderne, si dans un tel État César voit son pouvoir strictement limité au temporel, le spirituel n'en garde pas moins son existence. Dans quels rapports va-t-il se trouver avec

le temporel ? L'État fera-t-il nécessairement profession d'ignorer les choses de l'esprit et, laissant libres toutes les aspirations, toutes les recherches, toutes les manifestations de la pensée, ne s'imposera-t-il d'autre règle que d'interdire les actions qui troubleraient trop évidemment la paix publique ? Ou se verra-t-il contraint par sa fonction même d'entrer avec les choses de l'esprit en des relations positives plus ou moins étroites ? Et alors de quelle nature devront être ces relations pour que la synthèse sociale puisse s'opérer ? Et enfin quelle peut être la position du catholicisme dans l'état actuel des choses ?

III

L'ORDONNANCE DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL

Le libéralisme, jadis, soutenait que l'État ne devait avoir d'autre mission que de veiller aux intérêts temporels et de maintenir l'ordre matériel. Les libéraux acceptaient qu'il y eût entre le spirituel et le temporel comme un divorce ou une séparation. Et comme l'Église représentait à peu près la seule forme organisée du spirituel, leur doctrine préconisait la séparation de l'Église et de l'État. Leur formule était l'Église ou plutôt les

Églises libres dans l'État libre. L'État n'avait d'autre fonction que d'assurer à chacun de ses citoyens la liberté de croyance et de pensée, et par conséquent d'empêcher qu'une croyance ou une pensée quelconque fût opprimée par les autres. Dans un tel système, l'État regardant tous les dogmes moraux, métaphysiques ou religieux comme également en question, son scepticisme ne pouvait que les mettre tous sur le pied d'égalité, et il ne devait employer sa force qu'à empêcher que les uns fissent violence aux autres. Il devait se déclarer neutre et il érigeait ainsi sa neutralité et finalement son scepticisme en doctrine.

Mais en même temps que ce scepticisme doctrinal devait paraître outrageant à tous les esprits qui admettent avec l'existence de la vérité la possibilité d'y atteindre, la neutralité universelle apparut à l'user comme dangereuse et impraticable. Elle apparut d'abord comme dangereuse, car les croyances se traduisant infailliblement en actions et certaines croyances étant manifestement antisociales, destructrices de la notion même de l'État, il arriva que des actions reconnues comme criminelles par le Code pénal furent commises et que leur source avérée fut découverte dans certaines doctrines philosophiques. Il en résulta que les législations, en particulier la législation française, s'opposèrent à

la libre propagation d'un certain nombre de doctrines en interdisant l'apologie des faits qualifiés crimes. Mais cela même supposait de la part de l'État un minimum au moins de dogmatisme moral. Et ainsi il apparaissait combien la neutralité spirituelle totale était impraticable. Car la notion même de l'État implique cette idée, ce dogme moral que les citoyens sont obligés de respecter les lois de l'État. Et ce dogme, à son tour, ne va pas sans d'autres. Ainsi l'État ne peut pas rester confiné dans le pur domaine du temporel. Régissant une association d'hommes qui sont des esprits et des consciences, il régit non seulement des corps mais aussi des âmes, et non pas sans doute l'âme tout entière, mais du moins quelque chose qui est de l'âme et qui donc appartient à l'esprit. L'État gouverne sans doute le corps et ne gouverne que lui, mais il le gouverne par l'âme. Si donc le temporel est distinct du spirituel, il n'en est pas séparé, il ne doit pas l'être, il ne peut pas l'être.

Comment le serait-il tout à fait ? Dans les choses de l'esprit il n'y a pas seulement la croyance et la religion, il y a aussi la science. Or, si l'État peut, dans sa souveraineté, fixer lui-même à la nation les fins temporelles qu'il estime les meilleures, et être ainsi le principe de la synthèse sociale, d'une part, il reste à savoir si les fins tem-

porelles sont les seules qui puissent et qui doivent exister; d'autre part, il faut reconnaître que c'est la science et par conséquent l'esprit qui doit enseigner à l'État par quels moyens sûrs il pourra réaliser les fins qu'il a établies.

Supposons en effet le Souverain, quel qu'il soit, monarque ou assemblée, issu du peuple ou peuple lui-même, la Volonté nationale purement préoccupée de la durée, de la vitalité, de la prospérité temporelle de la nation, telle, en un mot, que l'histoire a constitué l'État moderne, cette Volonté, ce Souverain posera des fins, déterminera des directions politiques à l'intérieur et à l'extérieur, et, constituant par là même la synthèse et l'ordonnance sociales, ordonnera que tout s'harmonise à ces directions, que tout s'adresse à ces fins. Ces directions, cette législation, cet ordonnancement, inspirés par la conscience sociale d'après l'idée du bien national, seront eux-mêmes, étant œuvre de conscience, de bonté et de volonté, œuvre de l'esprit, et ainsi le spirituel se trouve dans la détermination du temporel même. C'est la volonté du monarque dans les monarchies, l'opinion publique, la volonté du peuple dans les démocraties, qui opèrent cette œuvre, et tel est le rôle des assemblées issues du suffrage, des chefs de peuples.

Mais en dehors de la position des fins, quand il s'agit de déterminer par quels moyens les fins doivent être réalisées, c'est non plus à des élus ou à des chefs qu'il faut s'adresser, mais à des savants et à des spécialistes. Ce ne sont plus des hommes soumis aux verdicts de l'opinion qui doivent calculer et préciser, animés par des sentiments et des volontés libres, ce sont des intelligences aussi pures que possible qui reçoivent des mains du législateur un problème à résoudre et qui le résolvent nécessairement, presque mécaniquement, d'après les données que leur fournissent leurs connaissances techniques. De même que le constructeur dit à un architecte de lui faire un édifice qui réalise telle ou telle fin et que l'architecte bâtit selon les lois de son art, de même le législateur demande aux spécialistes militaires, aux ingénieurs, aux économistes de lui fournir un système d'armement, un système de travaux publics et un système d'impôts susceptibles de répondre aux nécessités de sa politique. C'est là, à proprement parler, le rôle technique de l'exécutif. Il se déduit scientifiquement des actes législatifs. Mais ces actes, ainsi qu'on le voit, sont par leur nature très vagues, très généraux, et ne doivent pas descendre aux détails d'application. Et s'il arrivait que les fins votées par une assemblée

fussent pratiquement irréalisables, ce serait alors le rôle d'un pouvoir recteur, tel que devrait être notre Président de la République, d'annuler le vote législatif non pas pour mettre en échec la volonté nationale, mais pour la mettre à même de se mieux discerner elle-même et de se découvrir dans sa vérité.

Le rôle de la science et, par conséquent, de l'esprit, serait donc très grand, même dans l'État moderne, si grand qu'Auguste Comte a pu soutenir que le temporel, dans notre société, devait être soumis au spirituel, d'une soumission analogue à celle qu'il acceptait au moyen âge. Et, en effet, dans le système que nous exposons, très voisin de celui de Comte, c'est le savant et le technicien qui imposent la loi scientifique de l'esprit à la pratique sociale. Mais cependant et en fin de compte, c'est la souveraineté temporelle qui choisit les fins. La science et le spirituel ne font, dans les cas extrêmes, qu'opposer leur *veto ;* ils ne posent pas des fins, ils avertissent seulement que telles fins poursuivies sont impraticables. Et c'est bien ainsi au fond que, dans la chrétienté du moyen âge, le spirituel régissait le temporel. Il exprimait un *veto,* il indiquait le défendu, il imposait le nécessaire plutôt qu'il n'ordonnait le désirable

Mais dans l'État moderne même, au-dessus des

fins temporelles édictées par la volonté souveraine, n'y a-t-il pas une certaine et nécessaire subordination de ces fins à une ordonnance supérieure et vraiment spirituelle ? L'idée que chaque nation se fait de son rôle dans le monde, de ce qu'elle peut faire ou de ce qu'elle ne peut pas faire à l'intérieur ou à l'extérieur, cette idée qui préside, en somme, à la détermination des fins par la volonté nationale peut-elle être une idée isolée du milieu spirituel de chaque nation, ou, au contraire, ne subit-elle pas, peut-elle ne pas subir l'influence des opinions philosophiques, des croyances morales, des doctrines religieuses ? Quand, par exemple, la France, en 1780, envoyait La Fayette au secours des Américains, quand l'Europe, en 1827, allait au secours des Grecs, quand se sont faites les guerres constitutives des nationalités, n'y a-t-il pas eu une détermination de la politique, des fins nationales par des idées philosophiques, et ne voit-on pas là de clairs exemples de l'influence que le spirituel a exercée de tout temps et exercera toujours sur le temporel ?

Il est vrai que cette influence paraît décroître, que nulle idée autre que celle de la sécurité personnelle et de la crainte des coups ne semble plus capable d'émouvoir les politiques. L'écrasement de la France en 1871, les massacres armé-

niens en 1898, la guerre hispano-américaine en 1899, la guerre anglo-transvaalienne en 1900 paraissent prouver l'inertie politique croissante de tout principe spirituel. Mais c'est précisément cette inertie même qui apparaît effrayante à quiconque pense. Si l'esprit n'a plus de force, seuls donc décideront du droit les canons monstres, les gros bataillons et finalement les convoitises. C'est dans l'abdication de l'esprit que se comprend mieux la nécessité du gouvernement de l'esprit. C'est quand il n'y a plus de gouvernement moral qu'on sent mieux la nécessité d'une doctrine morale. Aussi voit-on les souverains, les financiers, les économistes, les humanitaires chercher les moyens d'établir des tribunaux d'arbitrage. La conférence de La Haye a échoué, l'idée subsiste qu'il est indispensable d'établir ou de reconnaître un pouvoir moral international chargé de dire aux nations le droit d'arrêter par un *non licet* efficace les brutales convoitises.

Et, de même, dans la politique intérieure de chaque nation c'est par un principe spirituel, par un idéal qui parfois s'ignore que sont arrêtés beaucoup d'élans désordonnés qui, souvent, entrent en conflit. Est-ce que toute cette misérable affaire Dreyfus a été autre chose qu'un conflit entre ceux qui la voulaient considérer dans le pur

abstrait et ceux qui ne pouvaient la séparer des exigences sociales ? Et n'est-ce pas un principe spirituel différent qui animait toutes leurs querelles ? Quand les écrivains que nous citons plus loin (1), les maçons déclarent qu'il ne faut pas tolérer le catholicisme, quand on nous assure que la République comporte un dogmatisme anticatholique, que fait-on autre chose, sinon soumettre le temporel au spirituel et renouveler en sens inverse la thèse de Grégoire VII ? Et ici encore, le spirituel n'est pas, à vrai dire, inspirateur ; il apparaît comme simple régulateur. Il indique ce qu'il regarde comme mauvais et qui doit être ou empêché ou détruit, il ne détermine pas les fins positives qu'il faut rechercher. On retrouve donc partout dans l'ordonnance sociale l'action du spirituel dans le temporel même, et si les intérêts économiques paraissent distincts et, en un sens, indépendants des idées spirituelles, en un autre sens ils sont étroitement liés aux idées, car la richesse économique n'a de valeur qu'en tant qu'elle sert au bonheur des citoyens et à la puissance nationale, et cette puissance et ce bonheur ne sont pas seulement fonction de l'agriculture, du commerce et de l'industrie, ils dépendent

(1) Pages 194-198.

encore de la renommée intellectuelle et de la satisfaction des aspirations idéales.

C'est donc à la fois sous le contrôle et sous la domination des idées spirituelles que peut se faire la synthèse sociale même dans l'ordre temporel. Le spirituel prime le temporel et en contrôle l'ordonnance. Il n'y a rien jusque-là que les modernes veuillent contester, et Auguste Comte a parfaitement établi ces diverses thèses par une habile transposition des formules de la théologie catholique reprises par Joseph de Maistre.

IV

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

Mais l'esprit s'exprime de deux manières : les fins qu'il pose appartiennent à deux ordres, à l'ordre naturel et humain, tel que le découvre la raison, à l'ordre divin et surnaturel, tel que les doctrines religieuses le révèlent. Dans le premier cas, c'est la philosophie qui est dépositaire du pouvoir, principe de toute ordonnance sociale, et dans le second ce doit être la théologie. La concurrence entre le Pape et l'Empereur, entre l'Église et l'État, entre le spirituel et le temporel se transforme ici en une concurrence entre deux

esprits, l'esprit naturaliste et l'esprit religieux, entre la raison et la foi, entre la philosophie et la théologie, entre la société laïque et l'Église (1). C'est cette concurrence des deux esprits qui a donné naissance aux conflits du cléricalisme et de l'anticléricalisme et aux campagnes de neutralité et de laïcisation.

C'est qu'en effet on soutient qu'entre la société moderne et l'Église il ne saurait y avoir d'entente possible. L'Église, nous dit-on, proscrit l'esprit moderne et, à son tour, l'esprit moderne, en face des intolérances du catholicisme, doit abandonner sa douceur et son universelle tolérance. Les catholiques proclament leur droit à proscrire tous ceux qui ne pensent pas comme eux, il est donc de bonne guerre, nous dit M. Renouvier, et nous avons incontestablement le droit, en vertu du droit de légitime défense, de prendre les devants et de les proscrire, s'il le faut, ou si cela n'est pas nécessaire, de les traiter en ilotes et de leur refuser une liberté dont ils se proclament prêts à user contre les libres penseurs, les juifs, les protestants ou les francs-maçons.

(1) En vertu du rationalisme qui a de plus en plus absorbé le protestantisme, devenu à cette heure à peu près complètement naturaliste, le conflit n'existe plus qu'entre le laïcisme et l'Église catholique, qui se trouve ainsi avoir l'honneur mérité, étant demeurée seule vraiment une religion, de supporter seule le poids du combat.

On voit l'importance et comme la hauteur tragique de la question. Je crois, pour ma part, qu'il y a en France au moins 6 à 800,000 catholiques résolus à aller jusqu'au bout de leurs croyances ; environ 7 à 8,000 francs-maçons, 80,000 protestants et quelques milliers de juifs également décidés à l'anticatholicisme, soit, en gros, deux armées de 600,000 hommes au moins d'un côté, de 100,000 hommes au plus de l'autre (1). La masse du pays est entre les deux, et, grâce à l'art avec lequel elle est conduite, forme l'appoint nécessaire à la victoire. Si l'on veut se livrer à une guerre d'extermination, elle peut être terrible, mais toutes les chances sont en faveur des catholiques. Alors même qu'ils n'adopteraient que l'attitude de la résistance passive, leur nombre est tel que la persécution ouverte contre eux suffirait à ruiner la France. C'est une grosse aventure, à peu près sûrement mortelle pour notre pays, que d'essayer d'exterminer le catholicisme. L'aventure serait moins grave si les catholiques voulaient

(1) Il est bien entendu que ces chiffres ne prétendent pas même être approximatifs et ne sont là que pour donner une forme précise au raisonnement. On veut seulement dire que, même en descendant à l'extrême limite inférieure des catholiques non pas uniquement pratiquants, mais capables de lutter sans défaillance, l'extermination des catholiques serait une cause de ruine pour notre pays et que l'entreprendre c'est entreprendre une tâche à la fois impossible et criminelle.

aussi bien exterminer tous leurs adversaires, ce qui est, d'ailleurs, aussi loin de leur pensée qu'au-dessus de leur entente et de leur vigueur. Elle n'en serait pas moins redoutable et malfaisante. Si la société française ne peut s'ordonner, si de quelque façon, tout à fait complète ou seulement supportable, l'entente ne peut s'établir, il faut ou que la France demeure divisée, livrée aux troubles et aux factions, sans élan comme sans ressort pour tenir sa place entre les nations, ou que par des menées terribles et probablement par des proscriptions sanglantes le catholicisme triomphe ou qu'il soit exterminé. Des trois hypothèses, quelle que soit celle qui se réalise, il semble bien que les destinées de la France seraient les mêmes, infailliblement désastreuses. C'est donc pour notre pays une question de vie ou de mort.

Les catholiques, en bons citoyens, ont pratiquement accepté l'État moderne. Ils ont réalisé dans leurs actes l'unité sociale. En 1870, ils ont couru au drapeau. Ils y voleraient de même dès que le danger paraîtrait visible. Ils ont accepté la République et la démocratie. Ils ne songent nullement à demander la proscription des juifs, des protestants ou des libres penseurs pour cause d'irréligion. Cependant ils sont en butte à la haine des sectes, à la suspicion d'un grand nombre de

citoyens. Sous les noms de cléricalisme et d'anticléricalisme, c'est pour eux au fond ou contre eux que se font les élections. On les accuse de ne pouvoir vivre sous le régime moderne qu'à l'état de rébellion ouverte ou dissimulée. Par là même on les suspecte et on tend à les proscrire. Eux-mêmes d'ailleurs ne savent pas toujours se défendre. Quelques-uns d'entre eux se sentant haïs haïssent, et se sachant désignés à la proscription répondent par des anathèmes. De là grande joie dans les rangs des sectaires leurs ennemis. Quelques autres, sans trop réfléchir, avaient adopté le terrain même de leurs adversaires. Ils parlèrent comme s'ils ne connaissaient pas ou s'ils dédaignaient la vérité. Ils adorèrent la liberté, comme si la liberté par elle seule engendrait le droit, oubliant ou négligeant le mot inspiré : C'est de la vérité que la liberté viendra, *Veritas liberabit vos.* On appela ces catholiques des « libéraux » et Rome les condamna. On en conclut que le catholicisme ne pouvait vivre dans les États modernes. Cependant les anticatholiques eux-mêmes reconnaissaient la vanité de la liberté comme seul principe du gouvernement et du droit civil, de leur côté les pontifes romains signaient des concordats avec des gouvernements infidèles ou libres penseurs, entretenaient avec eux pour les choses

religieuses des relations diplomatiques et recommandaient aux citoyens catholiques d'accomplir leurs devoirs civiques. Tel est le fait. Les catholiques vivent dans l'État moderne, l'Église consent à y vivre et ses œuvres n'y meurent pas. C'est donc, sans doute, que l'atmosphère n'y est pas nécessairement mortelle et qu'en tous cas elle est préférable à une persécution violente, à une proscription ouverte.

Rechercher quelles ont été les conditions de ce fait, comment pratiquement les catholiques ont pu entrer dans une ordonnance sociale d'où ils paraissaient d'abord s'exclure eux-mêmes et par là faire voir de quelle manière ils échappent au dilemme : Ou proscripteurs ou proscrits, c'est ce que je voudrais essayer ici en serrant d'aussi près que possible les divers termes de la question.

Et d'abord leurs adversaires leur ont fait la partie belle en critiquant eux-mêmes la thèse essentielle du libéralisme, en abandonnant ses positions glissantes et ruineuses, et en venant insensiblement à prendre contre le catholicisme la position même qu'ils lui reprochaient. On soutenait en effet que l'esprit moderne était essentiellement constitué par l'esprit de liberté. La liberté apparaissait comme le principe à la fois et le but de toute la vie de l'esprit. L'esprit a besoin de la

liberté pour vivre, liberté d'examen, liberté d'investigation et de recherche, liberté de pensée, liberté de parole et de croyance, et sa vie a atteint son maximum d'intensité ou de perfection lorsqu'il est entièrement libre, ne s'arrêtant et ne se fixant à aucune formule, à aucune vérité prétendue immuable, sans cesse charmé par la variété infinie des perspectives mouvantes et des points de vue changeants. Vivre c'est se mouvoir, et l'enchaînement de l'esprit à une vérité fixe lui est aussi mortel, plus mortel même que l'erreur et que le mensonge. Ainsi donc, tout dogme fixe, toute doctrine est une prison où meurt l'esprit, la philosophie est essentiellement liberté et la raison ne fait qu'assurer les démarches de l'esprit dans l'infinie variété de ses pérégrinations. Toutes les doctrines se valent dès qu'elles donnent satisfaction au besoin de liberté de l'esprit, toutes les religions sont bonnes qui fournissent un tremplin aux ascensions de l'esprit. Une seule chose vaut par elle-même et c'est la liberté dans sa pureté intacte. Peut-être y a-t-il du mal et du bien, de la vérité et de l'erreur, mais au regard de l'esprit libre, est vrai tout ce qu'il croit vrai, bon tout ce qu'il croit bon, et s'il y a du mensonge et du mal, il n'y en a que pour l'esprit menteur et pervers qui veut se tromper et se déçoit lui-même, ou pour l'esprit

asservi qui s'abandonne aux chaînes extérieures et s'en laisse ainsi imposer. Mais tout est bon, tout est vrai de ce que veut et de ce que pense l'esprit dans sa liberté.

Par conséquent, tout dogmatisme et en particulier le dogmatisme rigide du catholicisme étant opposé à la liberté de l'esprit est en antinomie directe avec la liberté moderne revendiquée par l'esprit. Et c'est bien ce que les chefs du catholicisme ont eux-mêmes reconnu et proclamé. Le *Syllabus* de Pie IX n'est que le catalogue des revendications de l'esprit moderne expressément condamnées par l'autorité catholique.

Donc, entre l'esprit moderne et l'esprit du catholicisme il n'y a pas seulement concurrence, il y a conflit, et le conflit est inévitable.

C'est pour cela, comme nous le disions tout à l'heure, qu'empruntant à Locke sa doctrine de la tolérance, M. Renouvier disait et qu'après lui les Burdeau, les Marion et bien d'autres répétaient : la liberté et la tolérance ne sont dues qu'aux tolérants et aux libéraux. Nous avons donc le droit et même le devoir de proscrire les catholiques, qui ne sont ni l'un ni l'autre.

Mais bientôt on s'aperçut de la fragilité de cette logomachie. Si toutes les croyances ont le droit d'exister, le catholicisme qui est aussi bien une

croyance a aussi le droit d'exister ; si l'esprit a le droit de prendre toutes les attitudes en vertu seulement de sa liberté, il a par cela seul le droit de prendre l'attitude catholique. Si l'on veut l'en empêcher ou lui contester ce droit, il faut trouver une raison en dehors de la liberté.

Cette raison on a cru la découvrir dans la *supériorité* de la doctrine de la liberté de l'esprit. L'indépendance absolue de la raison vis-à-vis de tout dogmatisme est une position supérieure à la stabilité de la raison dans un dogmatisme. L'esprit vivant vaut plus que l'esprit anesthésié ou asphyxié. Ainsi la vie est un bien et l'asphyxie est un mal. Il y a donc du bien et du mal et leurs droits ne sont pas égaux. Aussi ne parle-t-on plus en nos temps le langage libéral de 1830 ni même celui de M. Renouvier. L'égale liberté, le droit égal reconnu jadis au supérieur et à l'inférieur, au vrai et au faux, au bien et au mal, paraissent aujourd'hui insupportables. On reconnaît qu'il y a des doctrines sociales nuisibles et d'autres utiles, et qu'une société ne peut elle-même se mettre en question sous peine de mort et on en est ainsi peu à peu venu à juger des doctrines d'après leur valeur au point de vue de l'esprit, d'après leur supériorité intellectuelle, ou, ce qui est la même chose, d'après leur vérité.

Il n'est donc pas étonnant et on ne saurait se scandaliser si les petits-fils des vieux libéraux, ennemis comme eux du catholicisme, parlent maintenant de le proscrire au lieu de le respecter. Aussi voyons-nous les tout jeunes adopter férocement le rôle de proscripteurs. Ils aiguisent contre l'Église leurs dents longues de jeunes loups. Le catholique à leurs yeux est un être inférieur qui, à ce titre, doit être éliminé dans la lutte pour l'existence, au profit du protestant, du juif, de l'athée, du franc-maçon. Le catholicisme est une forme inférieure et périmée de la croyance qui doit disparaître comme a disparu le système de Ptolémée devant le système de Copernic, comme la civilisation inférieure des Boers doit disparaître devant la civilisation supérieure des Anglais (1). L'inférieur dans tous les ordres doit être éliminé au profit du supérieur. Et voilà pourquoi les jeunes catholiques ne doivent plus être admis aux fonctions d'État.

Écoutez ce que disent entre eux les jeunes émancipés, les discussions des cours de récréation des grandes Écoles, de la Sorbonne, des étudiants, des artistes, vous entendrez des discours pareils, et dans un des derniers *Bulletins de l'union pour*

(1) On peut voir ces idées froidement exprimées dans un article de M. Julien Benda. — *Revue blanche*, 1er mars 1900.

l'action morale (1), je trouve écrite et signée d'un M. Charles Jacquard, nom inconnu, mais d'autant plus significatif parce qu'il symbolise la foule des anonymes qui pensent de même, l'expression de cet état d'esprit :

Si on nous objecte que nous voulons, en définitive, enlever toute autorité dans la cité aux adeptes de telle religion et nous ériger ainsi en tyrans des consciences, nous répondrons : Ce n'est point contre l'esprit religieux que nous luttons ; nous croyons fermement que la foi religieuse, dans ce qu'elle a de plus intime, n'est que la raison même, sentie et aimée ; nous croyons aussi que les dogmes capitaux et les symboles des religions, en donnant à l'idée morale un appui solide dans la pensée et un attrait sensible qui lui permît, en captivant l'imagination, de toucher plus sûrement les cœurs, n'ont pas aidé médiocrement à en assurer la conservation et le développement. Mais nous croyons aussi que dogmes et symboles n'ont plus droit à l'existence, quand une fois la pensée s'est retirée d'eux, et qu'ils ne sont plus qu'entraves au libre essor de l'esprit, ou instruments d'intimidation et d'asservissement. Du jour où les affirmations de la raison ont laissé loin derrière elles les enseignements d'Églises vieillies et dégénérées, — de ce jour les hommes qui prétendent travailler au triomphe de la raison dans l'humanité ont eu le devoir de dénoncer la méchanceté de pareils enseignements. Ce n'est pas à la raison

(1) 1er février 1900.

qu'il faut s'en prendre, si la voix de l'Église, qui s'éleva jadis claire et haute, ne sait plus, ne veut plus, ne peut plus prononcer les paroles qu'attendent, que réclament les consciences humaines, et s'il est malaisé, impossible même d'avoir l'esprit ouvert à toutes les vérités, l'âme à tous les dévouements, et de rester, pourtant, un catholique parfait.

Et à ceux qui s'étonnent de son intolérance, notre bon jeune homme répond avec la plus entière sincérité :

Quelqu'un, peut-être, nous dira encore : « Vous luttez, en effet, contre le mal. Mais pourquoi ne pas laisser, même aux hommes de ténèbres, leur liberté ? Ce qui importe, c'est moins d'empêcher le mal que de faire le bien ; au reste, on n'empêche point le mal sans quelque violence, et toute violence est injustice et méchanceté. » Nous ne pensons pas qu'en effet toute violence soit injustice. Le mal n'a pas le droit de l'être. Faire le bien, c'est d'abord empêcher le mal, et quand la force est employée à empêcher le mal, elle est bonne. Croirions-nous avoir agi pour le mieux, si, voyant un homme en frapper un autre, nous nous contentions, la lutte terminée, de panser les blessures et de consoler les plaintes du vaincu (1)?

(1) Dans une revue d'ordre supérieur, la *Revue de métaphysique et de morale* (janvier 1900), on trouvera sous une forme plus abstraite les mêmes idées exprimées dans un article sur la *Vie religieuse* signé du nom de M. Brunschwicg : « Devant cette négation de l'esprit, la tolérance, qui est l'affirmation de

Voilà donc où le libéralisme en est arrivé. On en est aujourd'hui à juger des doctrines d'après leur bonté et leur vérité. Seuls ont le droit d'exister le vrai et le bien. Oserai-je dire que professant cette doctrine, nos contemporains professent exactement celle que leurs pères, celle qu'eux-mêmes ont tant reprochée ou reprochent encore au *Syllabus* catholique ; que sur ce point, qui constituait, nous disait-on, tout l'esprit moderne, ils en sont venus exactement au point de vue du catholicisme qui juge de la liberté par la vérité et par la bonté, et n'a jamais dit rien d'autre ?

Voilà donc maintenant le conflit bien clair : la philosophie soutient qu'elle ne peut se développer et vivre qu'à la condition de supprimer et de proscrire le catholicisme ; elle doit donc inspirer à l'État laïque de proscrire le catholicisme de l'ordonnance sociale ou, du moins, d'agencer de

l'esprit, se transforme : elle devient l'intolérance de l'intolérance au-dessus des conceptions particulières auxquelles les générations successives ont tour à tour adhéré ; au-dessus des formules qui s'opposent à d'autres formules, elle élève *cette vérité universelle* (c'est nous qui soulignons) que la religion est l'œuvre de l'esprit vivant, et qu'elle est inséparable de la liberté, elle exclut, non pas ce qui est exclusif de telle ou telle religion déterminée, mais ce qui est exclusif de toute religion possible, c'est-à-dire la lettre, le rite et le costume, l'extérieur qui est la part du corps et qui ne concerne point l'âme. » Ce passage a été reproduit dans le volume de M. Brunschwicg : *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 171, in-18, Alcan.

telle manière cette ordonnance que l'esprit catholique y soit condamné à l'atrophie et à la destruction lente par la voie d'asphyxie et d'inanition. L'esprit laïque moderne doit dominer l'État de façon à supprimer l'esprit catholique, à « déchristianiser la France ». L'esprit catholique, à son tour, ne pourrait vivre et se développer qu'à la condition de supprimer l'esprit laïque, et je le crois bien si vraiment par esprit laïque, esprit philosophique, esprit moderne, il faut purement et simplement entendre, comme on nous le dit, esprit anticatholique.

Mais, malgré tous les efforts des sectaires d'un côté et des imprudents de l'autre, les deux termes sont bien loin de s'opposer avec cette netteté de contradiction. Et d'abord, il faut remarquer qu'au moment même où ils paraissent le plus s'opposer, c'est à ce moment qu'ils se rapprochent, car ils sont au moins, à cette heure, l'un et l'autre d'accord en un point, c'est que l'on peut parler de la supériorité et de l'infériorité des doctrines, de leur utilité et de leur nocuité, et donc de leur vérité et de leur bonté, et que l'on s'accorde à reconnaître que les bonnes et les supérieures doivent être favorisées au détriment des inférieures et des mauvaises. L'indifférentisme est donc condamné. Les principes du *Syllabus* sont

admis par ceux qui s'en proclament les plus acharnés adversaires. Si l'on arrive à se proscrire, c'est au nom des mêmes principes qu'on se proscrira. Et l'on est toujours au moins d'accord sur cela.

C'est un grand point de gagné, et cette entente, en apparence toute négative et grosse d'orages, est grosse aussi de conséquences toutes pacifiques. Car, si l'on juge les doctrines d'après leur valeur interne et non plus seulement d'après la liberté de vagabondage qu'elles laissent à l'esprit, force sera bien de reconnaître que le catholicisme est une doctrine digne d'être en elle-même et pour elle-même examinée et appréciée. Quelle que soit sa valeur, il en a quelqu'une, puisque toute doctrine doit en avoir une. Il n'est donc pas rejeté hors des préoccupations de la pensée moderne par une sorte de question préalable. Il se propose à l'examen, il veut qu'on le juge et qu'on l'apprécie, et lui-même revendique le droit et de juger et d'apprécier les autres doctrines et de les comparer entre elles et avec la sienne propre. L'esprit moderne, à l'audition seule de son nom de dogmatisme catholique professant une vérité stable, permanente, n'a plus le droit de lui tourner le dos sans l'examiner. Admettons que ce soit une question de savoir s'il y a une vérité permanente,

stable, ou une vérité relative et toujours en mue, toujours est-il qu'il y a là une question et que l'esprit moderne dont c'est, nous dit-on, le propre de se poser toutes les questions, de n'en laisser aucune sans l'examiner, devra se poser cette question de la valeur formelle de la vérité catholique. Et ainsi, loin qu'il soit exclu de l'esprit moderne, le catholicisme y rentre à titre de question et de préoccupation. Il ne s'agit pas en ce moment de savoir si, en soi, le catholicisme contient la vérité intégrale, si sa doctrine est la vérité, il s'agit tout simplement de se demander si cette doctrine est telle qu'elle ne puisse permettre à ses adeptes de vivre en bonne harmonie avec leurs concitoyens, de plier leur esprit aux exigences modernes de la pensée, leur volonté aux lois purement temporelles de l'État moderne.

V

SOLUTION D'UN PREMIER CONFLIT : L'AUTONOMIE DE L'ESPRIT MODERNE

Il y a de part et d'autre bien des préjugés.

Et, d'abord, on soutient que les catholiques ne pourront jamais se faire aux conditions de l'esprit moderne parce que leur Église anathématise et

proscrit les formes les plus saillantes par où cet esprit se manifeste, à savoir, la liberté de l'examen et de la recherche, l'indépendance morale et la liberté politique, c'est-à-dire le droit pour chaque homme de n'adhérer qu'aux vérités acceptées par sa raison, de n'obéir qu'aux prescriptions de sa conscience, de ne se soumettre qu'au régime politique de son choix, ou, d'un mot, « l'autonomie » : autonomie intellectuelle, autonomie morale et autonomie civique. Ce sont là, en effet, nous dit-on, les libertés essentielles revendiquées par l'homme moderne, elles se ramènent toutes à l'indépendance et il est impossible que le catholicisme les admette, car il est tout entier basé sur la notion de l'autorité. Il abhorre l'indépendance et, loin d'admettre que l'homme ne doit obéir qu'aux lois qu'il a faites, loin de reconnaître et de respecter en lui un être autonome, l'Église lui fait un devoir d'incliner sa raison devant des mystères qu'il ne comprend pas, sa volonté devant des lois que Dieu lui impose, d'obéir enfin à des chefs qu'il n'a pas élus ; elle veut donc que l'homme soit essentiellement hétéronome, et c'est par là qu'irrémédiablement imbue de l'esprit du passé elle est condamnée à disparaître.

Que d'abord l'autonomie, sous ses trois formes, intellectuelle, morale et civique, soit bien la

caractéristique des revendications de l'esprit moderne, c'est ce qu'il est facile de faire voir si l'on se souvient que toute la révolution moderne, de Galilée à Descartes, a précisément consisté à substituer dans la pensée scientifique l'évidence à l'autorité : Nous ne devons admettre pour vrai que ce qui nous paraîtra évidemment être tel et par conséquent l'homme ne doit croire que ce que sa raison lui fait un devoir de reconnaître. Chaque homme est donc indépendant et ne doit compte de ses croyances qu'à sa propre et individuelle raison.

Rousseau et Kant, plus tard, allèrent plus loin, et tandis que Rousseau insistait surtout sur la politique, Kant montrait dans l'indépendance morale la source de l'indépendance civique. Il soutenait, en effet, que l'obligation morale n'était engendrée que par la conscience qu'avait l'âme de poser elle-même une loi universelle, en sorte que l'origine du devoir ne se trouvait dans aucune idée métaphysique, dans le commandement d'aucune maîtrise, fût-elle divine, mais uniquement dans la conscience morale. De même que Descartes disait : l'homme ne doit accepter pour vrai que ce qui lui paraît évidemment être tel, Kant dit : l'homme ne doit accepter comme bon que ce qu'il reconnaît évidemment être obligatoire. L'autonomie morale n'est que la face pratique de

l'autonomie intellectuelle, l'indépendance morale est la suite de la liberté de penser.

Et la liberté politique résulte évidemment de toutes les deux. Car, si l'homme n'est lié qu'à ce qu'il veut être vrai et à ce qu'il décide bon, comment pourrait-il être obligé d'obéir à des lois sociales qu'il n'aurait pas acceptées, enchaîné à une forme de société qu'il ne pourrait approuver? Il doit donc être libre de se donner à lui-même un état social, de choisir la constitution qu'il préfère, de donner en se concertant avec ses semblables les lois qu'il voudra à la société que par un libre contrat il fonde avec eux. Il est libre, il est souverain. Aucun homme n'a reçu de droit divin une autorité, une souveraineté sur les autres. Tous sont libres et tous sont égaux. La République fondée sur la liberté est la seule constitution digne de la liberté humaine, et la démocratie est la seule forme républicaine qui s'adapte à l'égalité. Voilà l'essentiel de l'esprit moderne, l'autonomie scientifique et l'autonomie morale aboutissant à l'autonomie politique qui se réalise par la République démocratique, et cet esprit, à une heure de l'histoire, a produit la Révolution.

Mais, continue-t-on, tout le monde sait bien que l'Église a constamment foudroyé de ses anathèmes la Révolution, qu'elle a également condamné le

mouvement d'émancipation des esclaves contre les maîtres, des peuples contre les rois, des ouvriers contre les patrons, et la souveraineté du peuple et l'indépendance de la morale et la liberté de la pensée. Si donc l'esprit moderne est essentiellement constitué par ces choses, l'Église ne peut vivre en face d'elles que sur le pied de guerre et non sur le pied de paix. L'Église proscrit la Révolution et la Révolution proscrit l'Église. Voilà qui est clair, simple et vrai à la fois. Et cela explique bien toutes les luttes du siècle. Entre l'indépendance de l'homme et l'autorité de l'Église, il y a une contradiction violente et par conséquent impossibilité d'accord. C'est ce que Pie IX lui-même reconnaissait en la proposition 80e du *Syllabus :* « (Il est faux que) le Pontife romain doive se réconcilier avec la liberté, le progrès et la civilisation moderne. »

*
* *

Voilà bien ce que l'on dit et ce qui paraît. Reste à savoir si c'est aussi bien ce qui est.

Si, en effet, l'esprit moderne contient et affirme tous les principes révolutionnaires, la souveraineté absolue du peuple, l'indépendance absolue de la conscience individuelle, la liberté absolue

de la pensée, si l'homme n'est obligé d'obéir qu'aux lois qu'il a faites, et de croire qu'aux pensées qu'il a constituées vraies, ce n'est pas au nom de l'Église seulement que la Révolution est condamnée, et qu'avec elle le serait l'esprit moderne, c'est au nom de la morale même et de la raison et de tout l'ordre social. Dans la lutte, les catholiques auraient avec eux Herbert Spencer, Taine, Auguste Comte et Kant lui-même et Descartes, voire Rousseau, et les sociologues, et les savants et les moralistes et les libres penseurs et même les francs-maçons, en sorte que l'unité morale se ferait avec l'Église contre l'esprit moderne entendu ainsi.

Car il est bien clair que la souveraineté du peuple n'est pas absolue et qu'elle ne peut édicter des lois contraires à la nature de l'homme ou aux conditions d'existence des sociétés; et, puisqu'il y a une sociologie, ou une science sociale, il y a donc des lois, des conditions d'existence des sociétés auxquelles il n'est pas plus possible à la volonté populaire de se soustraire qu'il n'est possible à l'homme de vivre dans l'eau ou de respirer impunément de l'oxyde de carbone. Il y a donc des lois dominatrices de la volonté populaire auxquelles celle-ci doit se soumettre sous peine de maladie ou de mort sociale. La souveraineté

prétendue du peuple est donc toute relative. Auguste Comte là-dessus parle comme Joseph de Maistre et comme l'Église, et Jean-Jacques Rousseau lui-même ne l'a pas nié. Car la « volonté générale », instinctive et infaillible, dont il parle à chaque instant, n'est pas autre chose que le sentiment profond des lois de la vie sociale.

Soutenir maintenant que chaque homme ne doit obéir qu'aux lois morales qu'il pose lui-même comme il l'entend et que c'est cette absolue indépendance qui constitue l'indépendance et l'autonomie morale dont les modernes sont si fiers, c'est proprement soutenir que chaque homme à chaque instant est libre de faire ce qui lui plaît et qu'un acte devient moral par le fait seul qu'il est commandé par le « bon plaisir » de l'individu, et c'est là évidemment détruire toute morale. Car il n'y a plus alors ni loi ni devoir, mais simplement du caprice. Si l'autonomie consiste à poser à volonté la loi de mentir ou de dire vrai, de voler ou de respecter le bien d'autrui, on pourra être parfaitement autonome et conséquemment moral en mentant ou en volant et c'est bien alors qu'il n'y aura plus de morale. L'Église donc en condamnant cette indépendance souveraine de la conscience individuelle se rencontre avec quiconque admet une loi inviolable de moralité, avec Kant

lui-même, lorsqu'on l'entend comme il faut, puisque Kant ne parle jamais que d'une volonté libre et *raisonnable* qui pose et s'impose une loi *universelle*, et si, en condamnant cela, l'Église condamne la Révolution ou l'esprit moderne, c'est tant pis pour la Révolution, tant pis pour l'esprit moderne qui ne sont pas défendables, et non pas tant pis pour l'Église qui ne fait que soutenir qu'une telle indépendance est destructive de toute moralité.

Et enfin lorsque Descartes proclamait qu'il fallait dans les sciences ne s'en rapporter qu'à la raison, tout le monde sait bien que Descartes n'a jamais entendu par là que chaque raison individuelle serait libre de se faire à elle-même sa vérité ainsi qu'elle le voudrait. Il a revendiqué le droit à la liberté de l'examen et de la recherche, mais nulle part il n'a parlé d'une liberté de penser qui consisterait à soutenir à volonté que $2 + 2 = 4$ ou $= 5$, que les corps tombent ou bien qu'ils ne tombent pas. Si donc l'Église, en condamnant cette indépendance absolue de la raison individuelle, condamnait la Révolution et l'esprit moderne, elle aurait encore ici avec elle tous les savants, comme tout à l'heure elle avait tous les moralistes et, un peu avant, tous les sociologues.

*
* *

Mais il est un sens très acceptable de ces diverses autonomies et c'est précisément le sens que leur ont donné les vrais penseurs de l'âge moderne, et il est vrai qu'en y insistant, ces penseurs ont créé un état d'esprit qui n'existait pas jadis tout à fait semblable, que la réflexion humaine en a pris conscience, y a trouvé des caractères de grandeur et de dignité, que cette forme de la conscience humaine constitue bien véritablement un esprit, que cet esprit n'est ni méprisable, ni condamnable, qu'il mérite plutôt estime et respect. Mais nous pouvons aussi faire voir que cet esprit, l'Église ne l'a ni méprisé, ni condamné, et que loin d'être antinomique à l'esprit de l'Évangile, il lui est, au contraire, tellement conforme qu'on pourrait, sans paradoxe, soutenir qu'il en est issu.

Il est, en effet, très acceptable de dire qu'il n'est pas digne de la réflexion humaine d'accepter des propositions pour vraies sans s'être rendu compte de leurs raisons. Puisque l'homme est un être raisonnable, il doit obéir à ses propres lois et donc n'admettre en sa créance aucune opinion sans des raisons suffisantes. Sans doute, ces raisons ne donneront pas toujours l'évidence absolue que voulait Descartes, mais du moins elles devront être toujours assez claires pour que l'esprit en les recevant, en les acceptant, en les

faisant siennes, ait conscience de n'obéir qu'à ses propres lois. Et nulle puissance au monde ne pourrait faire reconnaître à l'esprit une proposition comme vraie quand il ne la reconnaît pas ; s'il ne voit pas directement cette vérité et que cependant il l'admette, ce sera encore en vertu de certaines raisons vraies dont il reconnaît la valeur, comme quand nous admettons l'existence d'un fait sur un témoignage ou que, sur le vu d'un acte de naissance, nous reconnaissons telle ou telle filiation. Et ainsi de toute manière c'est la lumière intérieure de la vérité qui détermine l'assentiment de l'intelligence et peut seule le déterminer.

A leur tour, la conduite humaine, les décisions pratiques que nous prenons ne méritent le nom d'humaines et n'entrent dans le domaine moral que lorsqu'elles sont avouées par la conscience et par la raison. Une loi ne nous oblige que lorsque nous lui reconnaissons le caractère de l'obligation. C'est là une doctrine non seulement impliquée dans le caractère spirituel donné à la morale par l'Évangile, mais expressément enseignée par toute la théologie catholique. On ne pèche que si l'on veut pécher, que si l'on a l'intention de pécher et, pour avoir cette intention, il faut que la loi que l'on transgresse soit bien reconnue comme

une loi. Il est vrai que la conscience morale ne fait pas la loi, ne la crée pas plus que l'intelligence ne crée ou ne fait les siennes, mais elle la reconnaît et l'accepte ou la rejette volontairement. Si après l'avoir reconnue elle refuse de lui obéir elle est coupable, mais si, faute de lumière, elle n'arrive pas à la reconnaître, elle demeure moralement innocente, c'est donc bien la reconnaissance de l'obligation qui est la condition de l'obligation et par elle de la moralité. Ainsi la valeur morale des actes humains dépend d'une intention toute spirituelle qui peut bien se nommer une autonomie et qui distingue ces actes de toutes leurs conséquences matérielles et mécaniques, agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles. C'est ainsi que l'esprit, sans être complètement affranchi de la matière, s'en distingue cependant et conçoit qu'il en puisse être libéré. L'ordre moral constitue par là un ordre à part qui ne peut se confondre avec l'ordre des biens et des maux sensibles. Et l'on peut bien dire que toute la dignité de l'homme consiste ainsi dans la pensée et dans la liberté de l'esprit. Il n'est ni une machine, ni même un esclave, il est un être intelligent qui ne collabore à l'ordre dont il fait partie qu'à la condition d'y donner son assentiment. Voilà le vrai sens de l'autonomie morale qui n'est, ainsi, qu'une

suite de la véritable autonomie intellectuelle.

Et quant à l'autonomie civique, au mouvement démocratique qui semble devoir être le terme de l'évolution des sociétés, elle ne saurait non plus avoir rien de condamnable aux yeux d'une raison saine. Car il est de la dignité humaine, ainsi que nous venons de le voir, de donner son assentiment aux lois avant que d'y conformer ses actions ou, ce qui est la même chose, d'obéir aux lois d'après les lumières de la raison. Il est donc très naturel que dans toutes les matières où l'ordre naturel des choses n'a pas enchaîné étroitement la liberté humaine, ce soit cette liberté qui choisisse elle-même les règles ou les chefs auxquels elle devra obéir. Que tous les hommes aient un égal intérêt à être bien gouvernés, c'est ce qui n'est point douteux, et que le gouvernement ou l'ordre social n'ait d'autre but que de procurer le bien de tous, c'est ce qui l'est moins encore ; d'où il suit que dès que les hommes sont capables de réfléchir sur leurs intérêts et de donner à ce propos des indications utiles, ils ont le droit d'être consultés, le droit par conséquent de participer au gouvernement. Et qu'on tienne officiellement compte, pour élever aux plus hauts emplois, non plus de la naissance ou de la fortune — *officiellement,* car on sait bien que la naissance et la

fortune jouent toujours *officieusement* leur rôle — mais uniquement des mérites, des talents et de la vertu, ce qui est le propre du régime démocratique, nul ne pourra songer à s'en étonner ni même à s'en plaindre, puisque c'est uniquement par les mérites, par les talents et par la vertu que les charges publiques se trouvent convenablement remplies.

Il est bien aisé maintenant de voir que l'Église, que le catholicisme n'a rien qui contredise cet esprit de dignité, de liberté et de juste autonomie. Car le régime démocratique, fondé sur l'égale accessibilité de tous à tous les emplois, sur l'égalité présupposée entre tous les citoyens, est le régime même du gouvernement dans l'Église. En plein moyen âge, celui qui fut le pape Sixte-Quint avait été dans sa jeunesse un gardeur de porcs. Nulle part comme dans la cléricature, dans les ordres religieux, l'égalité des hommes entre eux, l'égalité juridique des chrétiens n'a été reconnue et professée. Tout le système hiérarchique de l'Église repose sur l'élection et non sur l'hérédité et, dans les ordres religieux, l'élection a un caractère particulièrement démocratique. C'est que l'idée de l'égalité des enfants de Dieu est une idée foncièrement chrétienne, tout évangélique. Et la théologie catholique a constamment professé que la volonté populaire plus ou moins confusément

exprimée donnait au pouvoir son origine visible et en désignait le dépositaire. C'est encore dans l'enseignement théologique que l'on trouverait établi le droit du peuple à résister aux lois manifestement injustes ou oppressives, à se refuser aux exactions, à renverser même le prince qui mettrait son peuple en péril de mort (1).

Nous avons assez fait voir que l'autonomie morale, entendue au sens raisonnable qui est implicitement le seul que la réflexion accepte, non seulement n'est pas en opposition avec l'enseignement de l'Église, mais qu'elle en est plutôt une conséquence et un développement. Il en est de même de l'autonomie intellectuelle. En sorte que cette autonomie en laquelle on veut résumer tout l'esprit moderne et qu'on prétend opposer au catholicisme se trouve, au contraire, identique à l'esprit même du catholicisme, issu tout entier de l'Évangile, religion de l'esprit et non pas de la matière, qui voit dans l'homme, vis-à-vis de Dieu, par un effet de la condescendance du Père, non pas un esclave, mais un fils et même un ami. *Jam non dicam vos servos ; vos autem dixi amicos.*

(1) Voir sur ce point la thèse récente et fort remarquable du P. DE LA SERVIÈRE, S. J. : *De Jacobo I Angliæ rege cum cardinali R. Bellarmino, S. J., super potestate cum regia tum pontificia disputante* (in-8°, Paris, OUDIN), en particulier pp. 95 102.

VI

SOLUTION D'UN SECOND CONFLIT : L'INDÉDENDANCE DE LA MORALE

Il n'est rien là que les catholiques n'admettent facilement et ils sont plutôt portés à sourire quand on veut les exclure de la cité, de l'ordre social moderne sous le vain prétexte qu'ils n'en sauraient posséder l'esprit, quand ils sentent bien, au contraire, qu'ils le possèdent, et que même tous ceux qui le possèdent épuré des germes de révolte et de mort que la sottise, la malice ou la confusion des pouvoirs y a mêlés le possèdent exactement semblable. La Révolution, c'est l'esprit moderne empoisonné d'anarchisme ou de tyrannie, gros de discordes et cause de mort ; l'esprit moderne vivant et viable, c'est l'esprit même du catholicisme.

Mais comme conséquence de cet esprit les catholiques voient préconisés des systèmes de pensées ou des pratiques sociales qui leur paraissent à bon droit suspects et, par exemple, ce qu'on a appelé l'indépendance de la morale, la neutralité de l'école. Il nous reste maintenant à examiner ces questions que l'on sent bien difficiles mais qui

sont peut-être moins redoutables qu'on ne l'a dit ou qu'on n'a feint de le croire.

On nous dit que l'indépendance de la morale résulte nécessairement de l'autonomie intellectuelle telle que l'exige la pensée moderne et cependant nous savons bien que la « morale indépendante » a toujours été professée en opposition avec le catholicisme. On prétend aussi que l'État moderne ne peut soutenir qu'une école laïque et neutre, et cependant les catholiques savent bien que la laïcisation de l'école primaire, que la neutralité ont été entre les mains des ennemis de l'Église des machines de guerre contre le catholicisme, des masques destinés à produire l'atrophie religieuse, à asphyxier l'âme populaire.

Ces expressions ont donc pris dans la mêlée des partis des sens belliqueux et redoutables. Ceux qui s'en sont servi les premiers ont certainement voulu s'en servir comme de catapultes contre l'Église. Et les catholiques les ont par le fait même anathématisées. Les anathèmes étaient légitimes portant sur les machines de guerre. Mais en dehors de l'usage que l'on en a fait ces mots se rapportent à des notions qu'il convient d'examiner en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Car, d'abord, il se pourrait que, selon l'idée qu'on s'en fait, elles fussent ou non acceptables et, de plus,

par définition, la philosophie morale et l'école primaire pourraient se trouver, par un effet de la division du travail, situées non pas en dehors mais à côté de l'Église sans lui être directement et nécessairement opposées. Il se peut que, tout en demeurant distinctes des opérations proprement religieuses, la morale et l'école puissent cependant entrer dans une ordonnance sociale où l'Église aurait la faculté de développer toute sa puissance ; il se peut aussi, comme on l'a cru et comme beaucoup le pensent encore, qu'il y ait vraiment une irréductible contradiction. Mais la question mérite d'être examinée de sang-froid. On voit l'intérêt pratique de cette recherche pour les deux parties en cause. Il s'agit toujours de savoir si les catholiques n'ont d'autre parti à prendre que d'être proscripteurs ou d'être proscrits, s'ils peuvent, avec les autres, vivre, former une unité vraiment nationale, ou s'ils ne le peuvent pas. Nous savons bien que la nécessité de vivre oblige chacun à accepter ce qu'il ne peut éviter, et fait durer les uns à côté des autres des organismes qui se combattent d'une façon qui, pour être sourde, n'en est pas moins continue. Mais il peut aussi se faire que la lutte ne repose que sur des haines d'une part, des malentendus de l'autre, et qu'elle n'ait à sa base aucune néces-

sité intellectuelle, aucune exigence dogmatique.

Voici d'abord comment il nous semble que l'on pourrait résoudre la question de l'indépendance de la morale.

*
* *

En vertu même de l'autonomie intellectuelle, de la liberté de l'examen et de la recherche, il s'est constitué dans la pensée moderne des systèmes de morale. On peut ramener ces systèmes à deux grandes classes : les uns cherchent dans l'observation, grâce à l'expérience et à l'induction, les lois idéales de la conduite humaine, et on peut appeler ces systèmes des systèmes *a posteriori*, le mot « positivistes » leur conviendrait assez bien, si le *positivisme* ne constituait lui-même parmi tous ces systèmes un système particulier et original ; les autres font découler la moralité de la conformité des actes avec un impératif moral, universel, absolu, catégorique, qui leur apparaît comme une révélation *a priori* de la conscience ; c'est Kant qui est le principal représentant de cette conception de la morale. Dans les deux cas, la morale est également indépendante de tout principe extérieur : dans le premier, c'est une science expérimentale comme une autre, découvrant par

induction les lois du bien et du mal dans la conduite humaine comme la physiologie découvre par induction les lois du bon ou du mauvais fonctionnement de nos organes, de la maladie et de la santé ; dans le second, c'est une science déductive établissant *a priori* les propriétés de l'acte moral, comme en mathématiques on déduit les propriétés du triangle ou du cercle de la définition de ces deux figures. Le « positiviste » s'interdit de remonter au-delà de la nature comme le « kantien » au-delà de l'impératif catégorique, de même que le physicien s'interdit de remonter au-delà des phénomènes ou le géomètre au-delà des axiomes. Ils considèrent donc la morale comme une science indépendante au même titre que les mathématiques ou la physique. Ils soutiennent que cette science ainsi constituée se suffit à elle-même, que, bien entendue, elle suffit à produire l'assentiment de l'intelligence et à assurer la docilité de la volonté. Il suffit de savoir qu'une action est bonne pour la considérer comme obligatoire, disent les « positivistes » ; il suffit de savoir qu'une action est obligatoire pour la considérer comme bonne, disent les kantiens.

Nous n'avons pas ici à juger des résultats de ces deux méthodes, ni même à juger entre elles. Il se peut que dans leurs détails ces résultats

soient conformes aux lois morales que formule le catholicisme, qu'ils ordonnent comme obligatoires des pratiques que le catholicisme ordonne, ou bien que ce soit tout justement le contraire, ce n'est pas ce que nous avons pour le moment à examiner. Nous n'avons qu'à considérer la méthode, à juger de son esprit. S'ensuit-il de ce que l'on cherche à établir une morale scientifique, en dehors des considérations religieuses, que l'on est nécessairement antireligieux au point que l'Église doive proscrire une telle recherche, et que, loin d'être disposée à en admettre un résultat quel qu'il soit, elle ne puisse que la condamner ?

Mais ne serait-ce pas dire alors que l'Église ne reconnaît pas une sphère naturelle, et par conséquent scientifique et rationnelle, de la morale ? Car s'il y a une sphère naturelle de la morale, c'est par la raison que l'on peut y pénétrer ; les lois que l'on y découvre, les propositions qui s'ensuivent constituent la science morale, et cette science, comme toutes les autres, relève de la raison. Alors même que la révélation nous a donné des lumières sur les choses de la nature, ces choses n'en restent pas moins naturelles, soumises comme telles aux investigations de la raison et susceptibles d'être connues par ses lumières.

Il y a une morale naturelle et, par conséquent, distincte de la morale révélée ou surnaturelle. Cette morale naturelle, comme telle, relève de la raison et peut donner lieu à une science qui, comme toutes les autres, a, avec son objet, ses méthodes, et, comme s'exprime le concile du Vatican, sa juste liberté. Par le fait seul que la théologie catholique distingue la morale naturelle de la morale révélée ou surnaturelle, elle admet une science morale distincte, et par là même indépendante de la théologie, au même titre que la métaphysique, la psychologie et toutes les autres sciences anthropologiques.

Il est vrai que par « morale indépendante » on entend souvent une morale qui prétend pouvoir se constituer de toutes pièces sans faire appel à aucune observation, à aucune intuition, à aucun concept qui ne soit d'ordre exclusivement moral, ou même encore qui soutient que la loi morale n'a aucune partie transcendante, qu'elle n'a pas besoin de venir d'un être suprême, souverain législateur et souverain justicier, qu'elle vient de l'homme et régit l'homme sans avoir besoin de Dieu, et les conclusions doctrinales des morales de cette sorte ne peuvent être qu'anticatholiques.

Mais il est bien évident que ces conclusions doctrinales relèvent de la critique interne de la

morale tout autant que du contrôle théologique. La science, par sa force propre, a tout ce qu'il faut, non pas peut-être pour aboutir à toutes les conclusions positives qui seraient utiles, mais du moins pour établir que les conclusions négatives, telles que celles que nous venons de rappeler, n'ont en elles-mêmes rien de scientifique. « Indépendance » ne veut pas nécessairement dire négation doctrinale, ce mot ne doit, appliqué à la morale, signifier rien de plus qu'appliqué à la physique ; or, quand on dit que la physique ou que les mathématiques sont des sciences indépendantes, on veut simplement dire qu'elles ne relèvent que de leurs propres méthodes. L'indépendance n'est donc pas une doctrine, mais exprime seulement une méthode. Or, l'autonomie revendiquée par l'esprit moderne ne saurait imposer des conclusions, mais exige seulement une méthode. Nous pouvons accepter la méthode et rejeter au nom de la méthode même certaines des conclusions que l'on prétend obtenues par cette méthode. D'autant que, en dehors des pures doctrines de l'anarchisme moral telles que les ont, par exemple, soutenues un Nietzche ou un Stirner ou qu'a essayé de les soutenir en France M. Weber, toutes les doctrines morales positives sont les unes avec les autres et avec le catholicisme

même bien plus d'accord qu'on ne pense sur les choses les plus importantes.

Car quels sont les dogmes auxquels, nous disent les théologiens catholiques, il faut adhérer de façon suffisamment explicite pour qu'on puisse avoir la foi implicite nécessaire au salut? Quel est le minimum, dit le P. Tournebize, condition indispensable, mais suffisante aux yeux de Dieu pour le salut d'une personne qui vit involontairement en dehors de la religion chrétienne? « Il lui suffit, pensons-nous, de croire en un Dieu rémunérateur, c'est-à-dire qui se communique aux âmes par des moyens à lui connus, punit les méchants dans sa justice, pardonne au pécheur qui l'implore et se repent, et récompense les bons dans sa miséricorde. En parlant ainsi, nous exprimons un sentiment qui, à défaut de preuves incontestables, repose sur des raisons très sérieuses et dont l'orthodoxie est garantie par le suffrage de nombreux et éminents théologiens (1). »

Or, que l'on prenne telle doctrine morale que l'on voudra, du moment qu'elle prétend être une doctrine et non pas la dissolution de toute doctrine, que ce soit l'altruisme positiviste, ou le kantisme, ou l'eudémonisme, ou l'utilitarisme, ou le stoï-

(1) *La Foi est-elle possible à tous?* — *Études* des PP. Jésuites, 15 avril 1896, p. 593. — Cf. Lugo : *de Fide,* disp. XII, q. 92.

cisme, ou même l'épicuréisme, on verra que dans l'idée même de toute doctrine morale se trouve d'abord la notion d'une législation dominatrice de l'individu humain, supérieure, par conséquent, à nos actes et transcendante à chacun de nous, c'est-à-dire l'idée d'un législateur moral, puis l'idée que cette législation assure pour l'avenir personnel des conséquences bonnes ou mauvaises, telles que le bien est la conséquence du respect, et le mal, de la transgression de la loi, ce qui nous donne bien l'idée de sanction et de la justice de la sanction.

La loi morale est évidemment dominatrice de l'homme aux yeux du positivisme, et si Auguste Comte nous exhorte à nous sacrifier à la loi pour assurer le bonheur de l'humanité future, c'est bien parce qu'il est convaincu que la représentation de ce bonheur est capable de créer en nous aussi une satisfaction qui accompagne l'observation de la loi et par conséquent la sanctionne. Il semble que dans la morale de Kant la loi morale soit totalement indépendante d'un législateur et que toute sanction soit exclue, et cependant ce n'est là que l'apparence, car la loi morale est l'expression de la « volonté bonne et raisonnable », mais cette volonté bonne et raisonnable est tout autre que la volonté individuelle et phénoménale, elle est la

volonté absolument raisonnable et bonne et par conséquent identique au fond à Dieu même ; de même toute conséquence heureuse ou malheureuse extérieure à la loi est exclue de la morale par Kant et il se croit obligé par là de suspecter toutes les sanctions, mais cependant il ne peut s'empêcher de reconnaître que la législation, qui mérite d'être appelée universelle et par conséquent est seule vraiment morale, ne peut manquer, si elle est observée, de contenir en elle le bonheur des êtres qui s'y soumettent, d'aboutir à ce qu'il appelle « le souverain bien », en sorte que la sanction n'est plus appliquée comme par accident et de l'extérieur, mais est comme l'épanouissement ou la fructification du bien accompli, de l'observation de la loi, et voilà bien sous une autre forme la sanction qui reparaît à la suite de la justice.

On pourrait donc soutenir qu'il n'est pas une morale positive qui n'affirme, expressément ou à son insu, la législation souveraine et la justice de Dieu. Et si quelqu'une veut expressément les nier, ce qu'elle nie n'est le plus souvent qu'un mot ou des sanctions extrinsèques qui n'atteignent ni la vraie législation, ni la véritable justice. Nous ne voudrions pas ici affirmer que ces croyances suffisent pour constituer la « foi impli-

cite » des théologiens, cela dépend sans doute de la netteté des idées et des dispositions intimes de la volonté, et nous laissons à de plus instruits et de plus habiles le soin de le décider, mais on peut du moins convenir que quiconque croit à un ordre de la justice souverain des consciences et dominateur des âmes est dans l'esprit du christianisme et par conséquent, s'il demeure encore hors de l'Église, ne saurait lui être essentiellement hostile. C'est pour ceux-là, semble-t-il, qu'il a été dit : « Celui qui n'est pas contre vous est avec vous. »

*
* *

Il est même un autre point par où toutes les morales coïncident avec la morale catholique, c'est que la nature humaine n'est pas en elle-même essentiellement bonne, qu'elle a par conséquent besoin d'être amendée, rectifiée et épurée, et par suite qu'il y a en elle des désirs et des tendances qui ont besoin d'être ramenés à l'harmonie, dès lors d'être arrêtés dans leur développement et finalement d'être mortifiés. C'est une des grandes querelles que l'on a faites au christianisme d'être une religion du retranchement, de la privation, de la mortification et de l'ascèse,

mais, pour peu que l'on y pense, on verra qu'il n'y a pas une seule morale, pas même une discipline, ou un entraînement qui ne nécessitent des privations, des retranchements et par conséquent de l'ascèse et de la mortification (1). Quiconque se prive dans un but quelconque est une manière d'ascète. L'ascèse ne serait déraisonnable et conséquemment condamnable que si l'on se privait du mieux pour avoir le pire, ou si l'on visait simplement à éteindre ou à mortifier sa vie sans autre but que la mort même. Mais tout le monde sait bien que la contrainte et les privations que s'impose le chrétien, loin de viser à la mort, tendent au contraire au développement, à l'enrichissement, à l'élévation de la vie (2).

Il semble donc que dans l'effort pour constituer scientifiquement la morale d'après ses méthodes propres le catholicisme ne doit pas nécessairement voir un travail en contradiction avec ses propres doctrines. Pourvu que le savant ne dépasse pas les conclusions certaines que la raison pourra lui fournir, la science morale pas plus qu'aucune autre ne pourra contredire le catho-

(1) Cf. Saint Paul : *Ad Cor.*, I, ix, 25.

(2) Voir sur ce point notre ouvrage *le Catholicisme et la Vie de l'esprit*, en particulier c. vi, le *Vouloir-vivre et le Catholicisme*, p. 279, in-12, Lecoffre, 1899.

licisme. Nous sommes ici encore en présence des résultats pacificateurs de la méthode de division du travail. Bien plus, il y a dans cet effort même de la raison pour chercher les lois qui doivent s'imposer à la volonté, dans cet élan de l'intelligence vers la justice, dans cette aspiration vers le souverain bon ordre, quelque chose à quoi doit être profondément sympathique toute âme chrétienne.

VII

SOLUTION D'UN TROISIÈME CONFLIT : L'ÉCOLE LAÏQUE

La question de la neutralité et même de la laïcité de l'école serait aussi simple et plus simple encore peut-être, si la mauvaise foi et l'hypocrisie de l'esprit sectaire n'avaient mis en œuvre tous les artifices du langage et toutes les brutalités de l'action pour épouvanter les catholiques et les forcer à réprouver avec éclat des mesures qui leur apparaissaient comme dirigées contre leur foi. Quand les autres estimaient que ces mesures ne pouvaient qu'anéantir le catholicisme, déchristianiser la France, quand ils refusaient de faire le départ et de s'en tenir à ce que pouvaient réclamer les différences de croyances religieuses entre

citoyens, comment les catholiques ne seraient-ils pas excusables d'être tombés dans le piège qu'on leur tendait et d'avoir fait quelques confusions ? Mais cela même, ils ne l'ont pas fait, ils ne se sont jamais opposés à ce que la volonté des pères de famille décidât du régime de l'école, congréganiste ou laïque, neutre ou confessionnel ? Car là où ils ont pu faire une législation à leur gré, en Belgique, par exemple, les catholiques ont accordé aux libres penseurs toutes les libertés et les garanties que ceux-ci leur ont refusées en France. Est-ce qu'en Angleterre, est-ce qu'aux États-Unis, malgré le non-confessionnalisme de l'école, les catholiques ont protesté ? Ils ont seulement réclamé dans ce dernier pays contre le paiement des taxes scolaires qu'ils trouvent injustes quand eux-mêmes entretiennent de leurs deniers des écoles que le gouvernement ne rétribue pas et qu'ils sont ainsi obligés de payer deux fois. Mais nulle part ils n'exigent que l'État entretienne partout des écoles congréganistes et catholiques, ils ont parfaitement admis que l'État dans sa surintendance scolaire agisse comme état laïque et neutre entre les diverses confessions. Mais il y a une grande différence entre la laïcité et la neutralité de l'État et la laïcité et la neutralité de l'école. Et là peut-être est le nœud de la question.

L'État moderne est laïque et neutre, c'est un fait admis et contre lequel nul ne songe à s'insurger. Donc, que l'État, qui a la charge de veiller à ce que l'ensemble des citoyens soit convenablement instruit de façon à pouvoir remplir son rôle civique et social, assure à chaque père de famille dans la mesure du possible des écoles où les enfants seront instruits sans que leur conscience soit offensée dans son intimité religieuse, que, par suite, il exige seulement des écoles un certain consensus moral et civique et qu'après il laisse aux familles le soin de compléter cet enseignement moral selon leurs vues propres, personne en fait n'y peut trouver à redire, du moment qu'on accepte l'État tel qu'il est. Par le fait seul que l'État veille à ce qu'aucun maître n'entreprenne sur la conscience de l'enfant telle que le père de famille veut que cette conscience soit conservée, l'État remplit essentiellement sa fonction de neutralité. Il ne pourrait faire autrement sans être oppressif. Depuis la Révolution, aucun gouvernement en France, en réalité, ne l'a essayé, du moins au profit du catholicisme. Les Frères mêmes des Écoles chrétiennes, quand ils ont eu sur leurs bancs des enfants de protestants, n'ont jamais fait auprès d'eux de prosélytisme; Mgr Favier, évêque de Pékin, écrivait récemment que dans les écoles

de Chine dirigées par des missionnaires où les païens sont reçus, il ne s'était pas opéré une seule conversion et il s'en félicitait. Ces prêtres, ces congréganistes se sont montrés respectueux des consciences et ont ainsi montré ce qu'est et ce que doit être la véritable neutralité, qui est peut-être d'autant plus respectueuse vis-à-vis des autres qu'elle est individuellement moins neutre et plus décidée. A défaut de la prudence d'ailleurs, la théologie catholique aurait rappelé à ces ecclésiastiques que l'enfant appartient d'abord à sa famille et que l'Église ne reconnaît à personne le droit d'entreprendre sur sa personne, avant qu'il soit parvenu à l'âge de l'émancipation morale.

Donc si l'on avait posé aux catholiques le problème comme les conditions de l'État moderne exigeaient qu'il fût posé, sans en altérer ou en aggraver les conséquences, pas un catholique n'aurait refusé d'accepter les conséquences pratiques du fait accompli. Si l'on s'était contenté de dire : « L'école primaire d'État étant ouverte à tous ne peut prendre parti sur les questions controversées entre citoyens, donc l'instituteur n'y enseignera que les choses incontestées, ce qui est primaire, scientifique et relève exclusivement de la raison. L'État n'a ni lumières, ni qualité, ni mission pour décider et prendre parti dans les

controverses religieuses. Il laisse à chaque père de famille le soin de compléter, par l'instruction religieuse, l'instruction scientifique, l'instruction morale données à l'école. Il lui accorde d'ailleurs pour cela toutes les facilités. Le ministre du culte pourra disposer des enfants de la façon la plus commode et la plus efficace en vue du double but poursuivi, l'instruction profane, l'instruction religieuse. S'il y a conflit, les autorités compétentes, le préfet et l'évêque, l'apaiseront ou mieux le préviendront. Moi, État, je ne fais pas dans l'école la guerre à la religion dont j'entretiens le culte à l'église, je divise seulement le travail entre l'instituteur et le curé : au premier le scientifique et le naturel; au second le religieux et le surnaturel. Je ne veux pas de conflits. C'est pour les éviter que je divise les tâches. A chaque spécialiste sa spécialité. La religion n'est pas déshonorée pour cela, reléguée au rang des matières accessoires. Non, on lui fait au contraire l'honneur d'un maître spécial et sans doute sur le temps scolaire on lui réserve, soit à l'église, soit à l'école, une heure spéciale. D'ailleurs quand je dis que l'école est neutre, je veux simplement dire, d'après l'étymologie, qu'elle ne prend pas parti. Mes instituteurs affirmeront ce sur quoi ils sont compétents, je leur interdirai de nier rien d'autre. »

Si l'on avait parlé de la sorte avec un sincère désir d'arriver aux solutions équitables, personne n'aurait contesté et ç'auraient été peut-être les catholiques qui auraient découvert et proposé les nuances les plus propres à assurer le respect des consciences — de toutes les consciences. Ils auraient seulement fait observer qu'il s'en fallait de bien peu dans les pratiques mêmes pour que la neutralité de l'État fût entière. Jamais un catholique ne contestera que des laïques puissent être compétents à enseigner la lecture, l'écriture, l'arithmétique, l'histoire et en général toutes les sciences profanes. Car les sciences profanes, en y comprenant la morale naturelle qui contient la morale civique, peuvent être constituées et enseignées d'après leurs méthodes propres, sans qu'il en résulte une contradiction nécessaire avec les dogmes du catholicisme.

Nous avons déjà vu les raisons : le dogme catholique révélé a pour but d'élever l'homme à une vie surnaturelle, non de lui apprendre à connaître l'univers matériel et ses ressources pour l'entretien et le développement de la vie naturelle humaine. C'est à la raison qu'il appartient d'étudier l'univers et de découvrir les lois de la nature parmi lesquelles se trouvent celles de la vie, de la vie humaine, comme de toutes les autres. Les

sciences et la raison ont donc leurs méthodes particulières, leurs recherches se font sans préoccupation du dogme. Bien conduites, assurées par les règles de la critique de la nature, de la valeur et de la portée de leurs résultats, elles aboutissent à la vérité. Cette vérité, aux yeux des catholiques, ne peut en rien contredire la vérité dogmatique révélée, enseignée par l'autorité religieuse. Quand les deux ordres de vérité doivent coïncider en un point, comme il arrive parfois en morale, elles se rencontrent et coïncident comme se rençontrent au milieu d'un tunnel les deux équipes qui ont attaqué toutes les deux à la fois la montagne par les deux versants opposés. De même que pour ces deux équipès ce sont les mêmes calculs, les mêmes données géographiques, les mêmes lois mathématiques et les mêmes instruments géodésiques qui ont dirigé les deux marches convergentes quoiqu'en sens contraire, de même c'est le même Dieu qui a constitué la nature et la surnature, la révélation et la raison ; ce Dieu est la Vérité même et ne peut se contredire, et par conséquent le catholicisme ne peut pas admettre qu'il y ait une contradiction entre la raison et la révélation, entre la morale scientifique et la morale révélée. Plus la science sera science, plus la raison sera raison et moins est possible la

contradiction. On peut donc constituer les sciences et même la science morale par la voie rationnelle.

Bien plus : aux yeux du christianisme l'ordre surnaturel ne se produit pas comme un changement, moins encore comme un renversement de l'ordre naturel, mais bien plutôt comme un transposition, une surélévation. On pourrait à peu près dire que c'est le même thème mélodique, mais enrichi et prolongé d'harmonies infinies, de résonances éternelles, de consonances divines. Le point de vue de la grâce est le point de vue de la destination suprême de l'homme, mais cette destination ne peut être atteinte qu'à la condition préalable que l'homme existe et que les lois de son existence naturelle soient observées. Qu'est-ce qu'un parfait chrétien ? C'est un homme baptisé, confirmé par le Saint-Esprit, tout imprégné et comme baigné dans l'océan divin de la grâce, mais, tout d'abord, c'est un homme. S'il n'avait pas la figure physiologique de l'homme, on ne le baptiserait pas, on ne le confirmerait pas. De même, pour qu'il soit en état de grâce, dès qu'il a du moins l'âge de raison, il faut qu'il soit moralement homme, qu'il ait la vertu morale humaine, la volonté de ne pas faire ce qu'il connaît comme mal, de faire l'essentiel de ce qu'il connaît comme bien. La vertu morale naturelle

est donc une condition nécessaire de la vertu surnaturelle, théoriquement, elle s'en distingue : de façon concrète, il y a compénétration, amélioration de l'homme par le chrétien, de la nature par la grâce ; de façon abstraite, l'homme naturel est en quelque sorte la matière que la grâce informe pour constituer le chrétien.

C'est à ce point qu'il convient de se rappeler les lois de la division du travail et de la synthèse sociale établies dans les précédents chapitres. Dès qu'une science par l'abstraction arrive à prendre conscience de son objet et est en possession de ses méthodes, elle constitue une science distincte, indépendante en son genre, et elle se remet aux mains d'un spécialiste. Ce n'est pas la science qui peut être usurpatrice, puisqu'elle reproduit les rapports naturels des choses, et qu'elle ne divise qu'autant que les choses mêmes lui en fournissent le motif ou la raison, et qu'elle n'assemble ou n'organise que selon les modèles ou les nécessités que les choses mêmes lui imposent.

Le spécialiste, du moment qu'il se maintient dans sa spécialité, ne peut être suspect à personne et concourt même à l'œuvre d'ensemble. La synthèse s'opère par un spécialiste et même, quand elle ne se ferait pas à l'aide d'un spécialiste, elle s'opérerait encore d'elle-même dans chaque esprit

informé. Mais il faut que cet esprit soit informé et capable d'opérer cette synthèse. Ou alors s'en tenir à l'analyse et à la spécialisation, ce serait vouer l'esprit encore débile à la division contre soi-même, à l'anarchie ou à l'incompréhension.

Ce sont ces règles mêmes qu'il convient d'appliquer à l'œuvre pédagogique. Le maître de lecture ou d'écriture apprend à reconnaître ou à former les lettres ; son but est atteint dès qu'il a appris à l'élève à lire ou à écrire couramment, quoi que ce soit d'ailleurs que l'élève ait lu ou écrit, quoi que ce soit qu'il veuille lire ou qu'il veuille écrire. Mais les livres que lit l'élève quand il commence à apprendre à lire, les exemples d'écriture qu'il copie ont un sens. Le maître de lecture ou le maître d'écriture, s'ils voulaient être vraiment et purement spécialistes, devraient ne faire lire et écrire que des assemblages de lettres et de sons sans signification. Ce serait pure sottise. Et c'est ici que l'on voit bien qu'il n'y a pas au début de l'instruction d'enseignement spécialisé qui ne doive être soumis au but synthétique de l'éducation. Il faut donc que les exercices de lecture et d'écriture aient un sens. Ce sens doit satisfaire l'esprit, pour ne pas risquer de le déformer et de créer en lui de mauvaises habitudes. Le choix des exercices de lecture et des modèles

d'écriture doit donc être soumis à l'œuvre générale de la formation de l'esprit et du caractère de l'enfant, à la science, à la pratique morale. Car avant même de connaître l'arithmétique, la géographie, ou l'histoire, ou la grammaire, l'enfant doit agir, observer des relations avec ses parents, ses maîtres, ses camarades. Il est donc urgent, et dès le début, de l'avertir de ce qu'il faut faire, de lui montrer les bonnes façons de faire comme bonnes et comme mauvaises les mauvaises. Le maître de lecture et le maître d'écriture ne peuvent observer la neutralité morale, ni le maître de grammaire, ni le maître d'orthographe, car ceux-ci aussi sont forcés de recourir à des exemples ou à des dictées et ces exemples et ces dictées doivent avoir un sens, sous peine d'abêtir l'enfant, doivent pousser au bien, éloigner du mal. L'histoire, de même, ne peut qu'être dominée par la morale. Il faut que le maître apprécie et juge sous peine de déformer la conscience de l'enfant. Il a besoin aussi de l'idée civique pour ne pas laisser informe le sens social. Seules donc la géographie et les notions scientifiques, l'arithmétique peuvent être enseignées sans faire appel aux notions morales. Voilà pourquoi l'école primaire ne peut être moralement neutre, pourquoi elle doit, au contraire, être tout imprégnée de

morale et de civisme. En dehors de la morale, l'école primaire est une pépinière d'égoïstes ; en dehors du civisme, l'école primaire est une pépinière de sans-patrie.

Faut-il ajouter : En dehors de l'idée religieuse, du catholicisme expressément enseigné, l'école primaire est une pépinière d'athées?

Soutenir que l'enfant doit être élevé durant toute son enfance comme l'Émile de Rousseau sans entendre parler de la religion, c'est évidemment inculquer nécessairement dans son âme un préjugé d'athéisme et nul esprit religieux ne peut y souscrire. Il y a donc un droit incontestable pour les catholiques de revendiquer pour eux au nom même des nécessités pédagogiques, partout où cela sera possible, des écoles où toute l'éducation sera inspirée par la religion. La neutralité des enseignements spécialisés peut se soutenir mais non pas la neutralité de toute l'éducation. Mais dans les cas où il n'est pas possible d'obtenir une école catholique, les catholiques peuvent-ils pratiquement ne pas accepter l'école non-confessionnelle? Car on ne peut absolument soutenir que la neutralité de l'école, où l'enfant ne passe que trente heures par semaine sur quatre-vingt-dix-huit de veille, doit nécessairement entraîner la neutralité de toute l'éducation.

Les catholiques n'auraient donc le devoir de s'insurger que si l'école primaire était le seul lieu où l'on pût parler à l'enfant de la religion et de Dieu, comme aussi bien c'est le seul où on puisse lui parler de la loi, de l'obéissance qu'il lui doit, de ses devoirs et de ses droits comme citoyen futur. Ce n'est pas dans sa famille qu'on pourrait lui enseigner toute la morale et tout le civisme, tout au plus peut-on lui en inspirer l'esprit ; ce n'est pas non plus à l'église, pour toutes sortes de raisons, qu'il convient que cet enseignement soit donné dans le détail. Puisque le père ne peut pas, puisque le curé ne doit pas donner l'enseignement civique, il reste que cet enseignement incombe à l'instituteur. Il est d'ailleurs tout à fait à sa place à l'école où l'enfant s'instruit, se munit de connaissances qui pourront lui être utiles plus tard pour sa prospérité matérielle. L'instituteur, laïque ou non, a pour spéciale fonction d'enseigner les sciences profanes et il est de l'essence de l'enseignement primaire de les enseigner dans des vues purement utilitaires. Ce n'est pas tant une formation intellectuelle que le fils de paysan ou d'ouvrier va chercher chez l'instituteur que des outils pour la vie. Or, le civisme et les éléments de la morale tels que l'instituteur peut les enseigner sont aussi des outils qui assurent

une supériorité morale, un ascendant idéal et par conséquent réel à ceux qui auront su s'en servir.

Pour ce qui est de la morale intérieure, de la morale qui atteint jusqu'au fond de l'âme, la seule efficace et la seule vraie, pour ce qui est de l'idée de Dieu, de la religion, l'enfant peut l'apprendre ailleurs qu'à l'école, et à l'école publique il ne peut l'apprendre, allons plus loin, il ne l'y a presque jamais appris depuis le commencement du siècle et quelque temps déjà avant les dernières lois il ne l'y apprenait plus du tout. Mais hors de l'école, il y a la famille, il y a le curé. C'est à eux nommément, spécialement, qu'incombe la formation morale intérieure et religieuse de l'enfant.

On n'a le droit d'exiger de l'instituteur public, dans l'état présent des choses, que le respect des limites où l'enferme sa fonction. Qu'il enseigne la vérité grammaticale, orthographique, arithmétique, géographique, historique, morale et civique, c'est tout ce qu'on est en droit de lui demander. Si quelque chose dans son enseignement venait à contredire l'enseignement religieux, c'est ou bien parce qu'il entrerait dans un domaine qui n'est pas le sien : dans ce cas, on aurait le droit de se plaindre d'une usurpation ; ou bien parce que son enseignement ne serait pas conforme à la vérité : dans ce cas, on aurait le droit

de se plaindre au nom de la science qu'il outrageraît. Si, par exemple, enseignant l'histoire, il voulait regarder comme authentique l'histoire de la papesse Jeanne, on le ferait rappeler à l'ordre au nom de l'histoire, et si, dans une leçon de choses, il venait à affirmer le matérialisme, on le ferait rappeler à l'ordre au nom de la critique scientifique qui fait voir que la science positive est impuissante à établir des solutions de ce genre. Ainsi, ce ne serait pas au nom de la religion ou de la théologie que l'on obligerait l'instituteur à se tenir dans son rôle et dans sa fonction, mais au nom même de cette fonction et de ce rôle. Gambetta disait un jour en parlant des catholiques : « Nous leur appliquerons la légalité jusqu'à ce qu'ils en crèvent. » On pourrait dire à peu près de même : Il faut exiger de la neutralité qu'elle soit si stricte et si correctement appliquée qu'elle devienne tout à fait inoffensive.

Et elle le sera, en effet, et ne s'opposera plus à la bonne ordonnance sociale, à l'édification de l'éducation religieuse, si on a soin de la maintenir à sa place et dans ses limites. Car les sciences profanes, en tout ce en quoi elles demeurent dans la vérité, ne sauraient contredire la religion et cela même est un dogme ; l'application que l'esprit y porte, les qualités d'attention, de travail, d'effort,

de lutte contre la paresse et l'inattention naturelle de l'esprit créent en l'âme des dispositions morales qui s'accordent à merveille avec l'esprit religieux ; et le désir d'apprendre, la curiosité, l'amour de la vérité, le respect que l'on professe pour elle sont des formes inférieures de la religion. D'autre part, ainsi que nous l'avons vu, la morale rationnelle ou naturelle forme l'infrastructure indispensable de la morale religieuse ou surnaturelle, et l'instituteur, en apprenant à ses élèves la probité, la franchise, le courage, la tempérance, la justice, le respect des parents et des maîtres, l'obéissance à la loi, alors même qu'il n'aurait basé ses préceptes que sur l'observation de la nature humaine, sur l'utilité générale, non seulement n'aura rien dit de contraire à ce que par après viendra dire le prêtre, mais il aura posé des bases sur lesquelles ce dernier viendra mettre le couronnement. Il y a une hiérarchie des sciences, où les inférieures sont des conditions nécessaires des supérieures, ainsi que la chimie, par exemple, est une condition nécessaire de la biologie, mais les conditions scientifiquement établies ne sauraient contredire ce qui leur est supérieur et dont elles sont les conditions. Et par là la morale rationnelle, naturelle ou scientifique ne peut que s'accorder avec la morale religieuse vraie. Il n'y aurait

plus alors lutte, antagonisme, rivalité, mais distinction dans les fonctions, division du travail : il pourrait y avoir ordonnance commune et finalement synergie. C'est au prêtre qu'il appartient de montrer à l'enfant de quelle façon tout conspire à la religion et comment l'école l'oriente vers l'église. Plus la morale scolaire sera dénudée et décharnée, manquant de base solide et aussi d'élévation, plus le rôle du prêtre sera facile, mieux il pourra faire voir, faire sentir aux jeunes consciences que tout ce travail de la science et de la raison fait à l'école n'est que la préparation du travail définitif qui se fait à l'église, car c'est là et là seulement que l'on peut montrer en l'autorité de Dieu, dans l'immortalité de l'âme, tous les tenants et tous les aboutissants des grands préceptes moraux.

VIII

CONCLUSIONS

Voilà donc en quoi consistent les règles de la synthèse sociale : c'est en tout et partout la pensée, l'esprit qui pose les fins, et ce sont ces fins qui sont organisatrices. Dans l'industrie, dans l'agriculture, dans le commerce, dans la recherche

scientifique, c'est la fin qui, une fois posée, exige ses moyens et assure leur convergence. La science, c'est-à-dire l'esprit encore, distingue les moyens, les sépare quand il y a lieu, de façon à aboutir à la fin avec le moins d'effort et le plus de perfection possible, et ainsi s'opère la division du travail à laquelle succède son ordonnance.

Dans les nations, l'État a pour unique préoccupation le maintien et le développement de la vie collective de la nation. Monarchique ou populaire, expression, dans tous les cas, de la conscience sociale, il est souverain, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun pouvoir au-dessus de lui qui ait le droit de lui imposer de choisir tel ou tel but et, par conséquent, de préférer tel ou tel moyen. Sa politique sera-t-elle agricole ou industrielle, coloniale ou continentale, protectionniste ou libre échangiste, cela le regarde, et même le regarde seul. Nul autre pouvoir n'a à entreprendre dans cette sphère sur ses décisions. Il a la charge de son peuple, de sa vie et de sa prospérité, il est libre d'y pourvoir. Ce n'est que si sa politique outrageait ouvertement dans son essence même, dans ses fins ou dans ses moyens, la justice, la raison ou la conscience que le pouvoir temporel deviendrait justiciable du verdict idéal que porteraient sur lui les représentants de l'esprit.

Ces représentants peuvent se trouver chez les philosophes ou chez les penseurs qui parlent au nom de la raison humaine ; pour les croyants, ils se trouvent aussi, et de façon plus autorisée encore, chez ceux qui ont qualité pour parler au nom de l'Église. Opinion publique ou philosophique, élans des poètes ou manifestes des orateurs, encycliques, bulles ou brefs des pontifes, décrets des conciles, avec des degrés de précision inégaux, avec une autorité inégale, tous ces actes divers émanent d'un pouvoir spirituel qui se reconnaît un droit de contrôle vis-à-vis du temporel. Bien que ce pouvoir n'ait plus à son service ni gendarmes ni armées, il n'en est pas moins redoutable, et il y a bien peu d'États qui puissent oser leur jeter comme un défi en prenant des décisions tout à fait en opposition avec ses verdicts. Ainsi, les Papes n'ont pas fait autre chose dans l'histoire que ce qu'a fait, par exemple, si souvent Victor Hugo, c'est-à-dire prononcer un verdict spirituel sur une question morale, avec cette différence que les Papes parlaient en vertu d'une fonction de leur charge, et que s'ils émettaient hardiment leur jugement sur des questions qui touchaient aux droits de la conscience religieuse, ils ont, en général, évité soigneusement de s'immiscer dans le gouvernement intérieur et purement temporel des États.

C'est que le pouvoir spirituel, ainsi que nous l'avons remarqué, ne saurait avoir qu'un droit de veto. Par sa nature, il est universel, humain, « mondial », comme l'on dit aujourd'hui ; l'État est, au contraire, particulier, national ; le pouvoir spirituel peut donc juger de ce qui est inhumain et, par là, ne saurait être vraiment national, puisque les nations sont des organes de l'humanité, mais il n'a pas qualité pour définir et déterminer ce qui est proprement national. C'est cela même qui est la propre fonction de l'État et lui assure l'indépendance de sa souveraineté.

Quand donc l'État a posé une fin nationale, c'est aux savants, aux techniciens spécialistes qu'il doit en confier l'exécution. L'esprit, ici, n'est plus à côté de l'État pour le contrôler, il se met à son service.

Ainsi s'assure le gouvernement des corps. Reste le gouvernement des âmes.

Ce gouvernement ne saurait être que du domaine de l'esprit. Et il reste, ou que les âmes se gouvernent elles-mêmes par l'effort naturel de la raison, ou qu'elles se soumettent volontairement, pour assurer l'harmonie entre elles, à une autorité qu'elles reconnaîtront légitime et qui, supérieure aux esprits des hommes, ne pourra venir que de Dieu.

Dans le premier cas, les sciences s'organisent elles-mêmes chacune selon ses lois propres ; chacune, en elle-même, est autonome et indépendante : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, dans lesquelles la morale se trouve comprise. Seule, la philosophie réunit et coordonne toutes les sciences en une double synthèse : synthèse de résultats, unité et de méthode et d'esprit. Auguste Comte a montré, d'une façon sans doute encore insuffisante, imparfaite et surtout incomplète, comment les résultats positifs des sciences pouvaient et devaient s'ordonner entre eux de façon à constituer un tout organique. De leur côté, à peu près tous les savants et les philosophes sont d'accord pour reconnaître qu'il y a entre tous les chercheurs et tous les savants une communauté d'esprit, une âme commune qui est la méthode, animée par la curiosité, soutenue par la croyance en la vérité et réglée par la critique.

Mais les savants et les philosophes mêmes sont les premiers à reconnaître que tous les résultats les mieux contrôlés de la science et de la philosophie ne suffisent pas pour régler de façon vraiment scientifique toutes les pensées, toutes les actions de l'homme. La raison se trouve fort en peine et fort à court pour justifier certaines

traditions morales que l'humanité, cependant, n'accepterait pas volontiers de voir transgresser. En particulier, les fins que la science et que la philosophie peuvent assigner avec certitude à l'individu humain sont bien étroites et demeurent bien en-deçà des aspirations humaines. Si loin que nous poussions les démarches de notre raison naturelle, nous nous sentons en présence d'un abîme obscur où, cependant, nous sentons bien que se trouve le mot de l'énigme que nous sommes à nous-mêmes. Notre destinée est dans cet abîme.

C'est ici que se présente la religion. La religion nous donne le mot de l'énigme, elle éclaire assez l'abîme pour que nous sachions d'où nous venons, où nous devons aboutir et comment il faut diriger nos pas. La philosophie et la religion prétendent l'une et l'autre à assurer par leurs doctrines la vie de l'esprit. Mais tandis que les philosophies se disputent le domaine de la nature et l'aménagement de la vie humaine, les religions, et, seul entre toutes, le christianisme, plus spécialement le christianisme catholique, prétend s'élever encore à des fins plus hautes ; il ne tend, en effet, à rien moins qu'à surélever l'homme par un effet de la grâce divine jusqu'à le véritablement déifier. Par cette position inouïe, unique, le christianisme

peut défier toutes les rivalités : quelle que soit la synthèse qui se forme, elle ne peut se former qu'au-dessous de lui, il peut toujours la considérer comme un moyen pour lui-même. On ne peut le déloger de sa position supérieure qu'à la condition de lui emprunter ses idées et par conséquent de s'identifier à lui. C'est là ce qui en fait une religion incomparable, c'est aussi ce qui lui permet de se considérer comme la clef de voûte et le principe de toute ordonnance sociale. Il n'a donc rien à redouter de toutes les divisions du travail. Toutes les autres conceptions peuvent y perdre. Lui ne le peut pas. Son domaine est si élevé, sa fonction est d'ordre si haut que toutes les autres ne peuvent que lui être subordonnées, car elle va plus haut que la nature et la société, plus haut que l'esprit humain, elle va jusqu'à l'esprit universel qui est Dieu même ; la société qu'elle fonde et organise n'est plus seulement une société d'êtres finis vivants ou pensants, c'est une société spirituelle d'êtres reliés en communion par la charité divine. Ce n'est plus une religion, c'est la Religion, c'est l'Église unique, et toute société, tout ordre, toute fonction en dépendent.

Et c'est par là que l'ordonnance sociale pourra s'établir. Car l'État imposera tout le détail de ses

ordres matériels à ceux dont la pensée ne montera pas au-dessus des préoccupations économiques et utilitaires, qui ignoreront le domaine des doctrines de l'esprit. Pour ceux qui, vraiment hommes, chercheront en ces doctrines la signification de leur vie, soit qu'ils se bornent à être des métaphysiciens, des philosophes, ne dépassant ni la nature ni la raison, soit qu'ils ne trouvent qu'au-dessus de l'homme et de la nature le mot de l'énigme de la nature et de l'homme, l'État ne pourra en rien contredire leurs doctrines. Car l'État ne devra enseigner que l'incontestable et l'incontesté dans l'ordre moral et scientifique. Cela ne peut gêner que les doctrines qui admettent la contestation et se reconnaissent faillibles. Les doctrines philosophiques auxquelles manque toute garantie infaillible devront donc s'inquiéter de ce qu'enseigne la science pour s'y conformer et au besoin pour se réformer, il en sera de même de toutes les doctrines que leur principe même rend sujettes à l'erreur, qui ne peuvent être vraiment autonomes, obligées qu'elles sont de s'assurer contre l'erreur par des visées extérieures. Mais une doctrine vraiment autonome telle qu'est le catholicisme, assurée par ses moyens propres de sa vérité, est assurée par avance, sans avoir même besoin de le vérifier, que sa doctrine est en harmo-

nie avec toute vérité, avec toute loi sociale, avec toute constatation scientifique.

L'unique moyen qui s'offre d'arriver à l'unité spirituelle consiste dans la liberté. Le domaine des prêtres comme celui des philosophes est avant tout spirituel. Ils agissent par l'esprit et sur l'esprit. Car c'est par l'esprit seul que l'esprit peut être éclairé, convaincu et enfin conquis. La liberté n'est pas respectable en elle-même ni surtout lorsqu'elle abuse d'elle-même pour abandonner la vérité et le bien, il n'y a pas de droit ni à l'erreur ni au mal, mais comme moyen de reconquérir la vérité perdue, de refaire l'unité morale détruite, comme condition du développement intellectuel, de la dignité morale, du progrès de la pensée et de la vertu, elle a une valeur et elle a droit au respect. Nous devons respecter la liberté des autres, exiger que l'on respecte la nôtre. Ainsi pourrons-nous du moins nous accorder en cela, nous unir en ce mutuel respect et nous ordonner provisoirement par lui. La liberté, sans doute, expose l'individu à des périls, elle expose de même la société à des dangers et elle l'exposerait à l'anarchie, qui est le pire de tous, si elle se regardait elle-même comme le but suprême, ainsi que le faisaient les libéraux. Mais quand on n'y voit, comme il faut n'y voir, qu'un moyen pour aller

à la recherche de la vérité, qu'une condition ordonnée en vue du progrès moral, le risque social devient de moins en moins grand, bien que les risques individuels persistent toujours les mêmes. Car un homme peut demeurer toujours aussi éloigné de la vérité, mais tous les hommes, à force de la chercher, par les tâtonnements successifs, par les expériences avortées, à travers les essais infructueux, finiront par s'en rapprocher, par l'atteindre même au moins partiellement et dans le domaine de la nature. C'est ainsi que se sont faites les sciences, c'est ainsi que se fera la science sociologique. A mesure qu'augmentera le patrimoine de la vérité, à mesure diminuera le domaine de la liberté. Mais la domination de l'esprit ne diminuera point pour cela, car si la liberté est l'outil de l'esprit, la vérité est son but. L'homme peut être lié à la vérité par une contrainte extérieure, ou par une habitude ou par une paresse qui le font appartenir à la vérité plus que la vérité ne lui appartient, comme alors il est esclave et que ses chaînes lui pèsent, l'esprit s'imagine qu'il s'affranchira en se déliant de la vérité, car il se sent comme limité en elle; mais quand une fois l'homme a fait le tour, comme faisaient jadis saint Thomas et tous les grands scolastiques, de toutes les solutions possibles d'une question, et

qu'il se fixe immuablement à la seule qui soit vraie, son attachement à la vérité n'est pas seulement pour lui l'œuvre de la liberté, il est la liberté même; l'esprit possède la vérité autant au moins que la vérité le possède ; claire ou mystérieuse, adoptée par les raisons du cœur ou imposée par les raisons de la raison, la vérité devenue intérieure et comme organique ne fait qu'un avec l'esprit. Elle est l'esprit même, l'esprit dominateur de la société comme de l'individu, l'esprit seul véritable organisateur des synthèses quelles qu'elles soient, l'esprit seul constructeur, seul mainteneur de toute l'ordonnance sociale.

Cette ordonnance achevée devant laquelle abdiquent la philosophie et la science, l'Église s'affirme seule en mesure de la dessiner et de l'accomplir. Et pour l'accomplir elle ne demande à personne aucune sorte d'abdication : l'État peut rester et national et laïque, l'Église ne revendique aucune influence sur la détermination positive des fins temporelles; chaque science peut librement se constituer selon sa méthode et selon ses lois, la morale naturelle même a le droit de proclamer son autonomie ; l'Église admet que la science dans les limites qui lui sont propres ne soit justiciable que de la raison. En effet, le Dieu qu'elle adore et dont elle garde les révélations surnaturelles

est le Dieu de la raison et des sciences ; tout ce qui est démontré vrai ne peut qu'être vrai et Dieu ne saurait se contredire. Que chacun demeure dans sa spécialité selon les lois de la division du travail, jusqu'à ce que la synthèse soit mûre. Quand ce moment sera venu, la synthèse s'accomplira, de la seule façon dont elle peut s'accomplir, et sans que nous puissions jamais comprendre par l'intelligence les liens qui rattachent le naturel au surnaturel, la théologie à la philosophie, la religion à la science, la révélation à la raison, nous sentirons par le cœur, nous affirmerons par la foi la divine continuité, l'harmonie profonde des deux ordres et nous ne verrons dans notre âme, enfin pacifiée, qu'une majestueuse ordonnance en laquelle l'esprit de Dieu établira la conformité des esprits des hommes, où les nations collaboreront chacune à leur place et à leur rang à la perfection de l'œuvre de l'humanité, où le temporel fera ainsi en pleine liberté l'œuvre même du spirituel, où les individus trouveront leur perfectionnement et leur joie dans leur collaboration à l'œuvre totale et divine, où la matière enfin et la passion seront au service de l'action et l'action au service de l'esprit.

CHAPITRE V

LE FONDEMENT DU DROIT D'ASSOCIATION

C'est une loi de l'action humaine que les efforts isolés du plus fort et du plus intelligent des hommes ne sont pas capables de produire ce que peuvent réaliser les efforts réunis de plusieurs hommes moins intelligents et plus faibles. C'est précisément à constater l'existence de cette loi et à exposer les conséquences juridiques qui en découlent que tout ce chapitre sera consacré.

Si, en effet, nous voulons chercher quelles sont les bases philosophiques du droit d'association, nous ne pourrons les trouver qu'en faisant voir que l'association, étant une loi du progrès de toute œuvre humaine, ne saurait sous aucun prétexte être interdite aux hommes par l'autorité sociale et qu'ainsi le fait de l'association étant aussi naturel que le fait de se nourrir, de se loger ou de se vêtir, on ne doit pas plus interdire à l'homme de s'associer avec ses semblables qu'il n'est permis de lui interdire l'usage de la nourriture, des

abris ou des vêtements. Nous aurons donc à établir d'abord que l'association est une condition nécessaire sinon peut-être de la vie individuelle, du moins du progrès humain. Nous devrons après tirer les conséquences juridiques de cette constatation. Si, après cela, nous arrivons à répondre aux deux objections qui peuvent être faites à l'association soit au nom des droits de l'individu, soit au nom des droits de l'État, nous aurons bien par là même établi que l'association est un droit, que ce droit, comme tous les autres, exige qu'on le respecte, et que donc, si, comme il est vrai, il existe dans notre législation un article, l'article 291 du Code pénal, qui supprime ou limite sans raison ce droit naturel et primordial, cet article doit être abrogé comme contraire aux lois naturelles et par conséquent comme attentatoire aux droits naturels de l'homme.

I

Et je dis d'abord que l'association est une condition nécessaire sinon de la vie individuelle, du moins du progrès humain.

Il serait, je crois, aisé de montrer que l'homme, fût-il même adulte, supposé seul et jeté nu sur

la terre nue, éprouverait les plus grandes difficultés à ne pas mourir de faim, de froid ou de chaud. Nous l'avons déjà remarqué (1), si Robinson, dans son île, a pu vivre, se vêtir, se loger et se nourrir, c'est sans doute par son industrie propre et par l'effort soutenu de sa volonté, mais c'est aussi grâce aux approvisionnements, aux outils, aux instruments de toute nature qu'il recueillit sur l'épave de son navire. Ainsi, dans son apparente solitude, c'est encore grâce à l'association avec ses semblables qu'il put vivre jusqu'à ce que la rencontre de Vendredi lui permît de renouer des liens visibles avec la société des hommes. Car, c'était bien vraiment d'autres hommes qui, invisibles, collaboraient avec lui quand il se servait de la hache du charpentier, des cordes du timonnier, de la poudre ou des balles du canonnier, des fusils du capitaine : tous les ouvriers, fabricants lointains, inventeurs de ces armes et de ces outils, les morts aussi bien que les vivants, l'aidaient de leur travail et de leur intelligence toutes les fois qu'il allait à la pêche ou à la chasse, qu'il coupait des planches, qu'il élevait des constructions, ou qu'il fabriquait de la chandelle ou des poteries.

(1) Voir plus haut : c. II, *le Sens social*, p. 47.

Mais laissons de côté ce cas et les autres tout à fait exceptionnels. Laissons même de côté la question des origines où il est trop évident, puisque les sociétés se sont formées et que nulle part on ne voit l'homme vivre qu'en tribus, en clans, en villages ou en cités, que l'association n'a pas été interdite, qu'elle s'est réalisée au nom du droit naturel, — car, autrement, comment les sociétés existeraient-elles? — et venons-en tout de suite, en philosophes pratiques que nous devons être ici, en philosophes politiques et non pas en philosophes théoriques ou utopiques, à examiner ce que devient le droit d'association dans une société déjà constituée, et voici alors le problème : L'homme vit partout en société, il s'est partout associé avec ses semblables, il s'est donc reconnu le droit de s'associer avec eux, ce n'est pas ce droit primordial qui est en question. Nous vivons en société, nous sommes citoyens français et, loin de nous interroger sur le droit que nous avons à faire partie de la cité, nous serions bien plutôt disposés à nous demander si l'on a le droit de se poser même cette question. Ce n'est pas nous qui mettrons en doute la légitimité de la patrie, et qui nous exposerons à ce que quelqu'un puisse demander la liquidation de la France. Citoyens français, nous

avons le droit, nous avons le devoir de le rester.

Le droit d'association, qui est ici en question, n'est donc pas le droit qu'ont les hommes de se grouper en cités, en nations ou en patries, c'est le droit qu'ont les citoyens, une fois unis par le lien national, de constituer au sein de l'association-mère de nouvelles associations. Le droit d'association que nous voulons établir n'est pas le droit de l'homme, ce droit n'est pas contesté et ne peut pas l'être, c'est le droit du citoyen. Or, ce droit non seulement est contesté, il est même à cette heure tout à fait nié, chez nous, par les articles 291 et suivants du Code pénal.

Voici donc quelle est exactement la question : Faisant déjà partie d'une société qui est la patrie, avons-nous, comme citoyens, le droit naturel de nous associer les uns aux autres en vue de buts particuliers, ou bien ne le pouvons-nous que selon le bon plaisir de l'autorité sociale ?

Pour résoudre ce problème il est nécessaire de se bien rendre compte de la nature du lien social qui unit les uns aux autres les fils d'une même patrie, les citoyens d'un même État. Il n'est nullement douteux que la nature de ce lien dépend du but en vue duquel la société est constituée. Or, sans entrer dans les disputes d'école, il ne paraît pas contestable que si les hommes se

sont réunis dans des cités, ç'a été pour vivre avec plus d'ordre, de sécurité, de facilité, d'agrément, en un mot pour vivre mieux. Le but de l'État, c'est le bien commun.

Il s'ensuit à l'évidence que l'État ou le gouvernement n'a d'autres droits que ceux qui résultent de ses fonctions, il n'a le droit de prendre que les mesures qui servent au bien commun, qui augmentent la bonté, l'agrément, l'aisance ou la sécurité de la vie ; il devient oppresseur ou tyrannique dès qu'il impose comme obligatoires des pratiques qui n'ont aucun résultat heureux, à plus forte raison si elles ont des résultats malheureux. Le domaine de la liberté civique est constitué par l'ensemble des actions que l'État ne se reconnaît pas le droit d'interdire parce qu'elles lui paraissent inoffensives, ou que l'État ne se reconnaît pas le droit de prescrire parce qu'elles ne lui paraissent pas indispensables au bien commun. Ainsi donc, tout ce qui est indispensable à l'existence nationale, l'État a le droit de le commander ; tout ce qui est nuisible à la sécurité, à l'agrément, à la commodité générale de la vie, l'État a le droit de le prohiber ; tout ce qui n'est ni utile ni nuisible doit être laissé libre ; tout ce qui est clairement utile ne peut jamais être défendu. La sphère de la liberté du citoyen doit s'étendre à tout ce qui,

n'étant pas nuisible ou étant utile, ne peut être défendu, et la sphère de cette liberté détermine exactement la limite de ses droits.

Donc, pour savoir si l'association doit être libre, si la liberté d'association constitue un droit, il suffit de se demander si l'association entre citoyens produit naturellement des effets utiles ou nuisibles au bien commun.

Voyons donc quelle est l'essentielle nature de l'association, pourquoi les citoyens s'associent et quels sont les résultats que doit produire l'association. Or, si nous examinons le fait de l'association, nous voyons que par lui-même ce fait ne donne naissance à aucun produit social nouveau : il constitue un mode nouveau de l'activité sociale, il ne crée aucune réalité nouvelle. Qu'un meuble ait été fait par dix ouvriers ou par un tout seul, qu'un dictionnaire soit l'œuvre d'un seul homme comme ceux de Bayle ou de Littré, ou l'œuvre d'une association d'écrivains comme l'*Encyclopédie* ou le *Dictionnaire de l'Académie,* c'est toujours un meuble, ce sont toujours des dictionnaires ou des encyclopédies, l'œuvre finale, le produit final a les mêmes rapports avec le bien commun de la société, qu'il ait été fait par un seul ou par plusieurs. Et de là cette conséquence, c'est que nous devons juger la valeur des associations d'après la

valeur des œuvres qu'elles réalisent, des produits sociaux qu'elles mettent en circulation. De même que tout citoyen isolé, l'association doit être jugée à ses œuvres et par ses œuvres, et sa valeur, comme celle de toutes les sources de production, doit se mesurer uniquement à la valeur de son rendement.

Ainsi se trouve écarté un des plus lourds préjugés qui pèsent sur l'association. Ce qui est mauvais est mauvais, qu'il soit accompli par une association ou par un citoyen isolé, et de même ce qui est bon ou indifférent est bon ou indifférent, que cela vienne d'un homme seul ou des efforts associés de plusieurs hommes. Les associations de malfaiteurs sont interdites et le doivent être, non parce que ce sont des associations, mais parce qu'elles ont pour but la rapine ou le brigandage; les associations de sauveteurs doivent être autorisées, non parce qu'elles sont des associations, mais parce qu'elles sont bienfaisantes.

Que fait donc l'association et que permet-elle? Quelle est sa force et son importance? — Il n'est pas besoin d'insister beaucoup pour le faire voir. L'association permet à plusieurs hommes réunis de faire ensemble ce que, par leurs efforts isolés, aucun d'eux n'aurait pu faire, et il est une foule de travaux, dont l'utilité sociale est évidente,

qui exigent la coopération d'un grand nombre d'individus. Plusieurs hommes auraient beau s'escrimer tour à tour après une lourde pierre, leurs efforts n'aboutiraient pas : réunissant leurs forces et poussant tous à la fois, ils ébranleront le bloc et finiront par le déplacer. Pour élever les grands édifices, pour bâtir des ponts, pour construire les routes et les chemins de fer, il a fallu l'association d'innombrables efforts humains. Des Pyramides à la tour Eiffel et à la galerie des Machines en passant par Notre-Dame, toutes les bâtisses élevées par les différentes civilisations attestent la puissance de l'association.

C'est, d'ailleurs, nous l'avons vu (1), une loi du progrès économique que la loi de la division du travail. Ce qui distingue la production perfectionnée de la production rudimentaire, c'est que la production perfectionnée use de plus en plus de la division du travail. Au village, le même ouvrier est à la fois forgeron, serrurier, cloutier, maréchal-ferrant ; dans une fabrique d'épingles, une épingle passe dans les mains de dix-sept ouvriers différents dont chacun ne fait que répéter sans cesse sur les minces tiges de laiton qui se succèdent la même invariable opération. Mais, on le comprend aisé-

(1) Plus haut, c. III, p. 91.

ment, cette division du travail ne peut produire ses fruits qu'à la condition que les ouvriers coopèrent tous au même dessein, et par conséquent qu'ils soient associés.

Voilà donc une première sorte d'association, l'association qui a pour but la production des richesses, l'association économique, industrielle, dont l'utilité est si clairement établie qu'on ne lui a même jamais contesté le droit d'exister. Jamais aucun gouvernement n'a songé à empêcher un industriel de travailler de son mieux, de diviser le travail et, par conséquent, de grouper autour de lui autant d'ouvriers qu'il était besoin pour augmenter et faciliter la production. Et ceci confirme bien ce que nous disions tout à l'heure : ce qui juge de la valeur de l'association, ce n'est pas l'idée qu'on se fait de l'association elle-même, mais c'est uniquement la qualité ou la valeur de ses résultats.

Mais il n'y a pas de coopération utile, et par conséquent d'association fructueuse que dans l'industrie. Il y en a aussi dans les choses de la pensée. Les grands ouvrages suivis, comme les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, la *Gallia christiana,* l'*Histoire littéraire de la France* des Bénédictins, exigent, pour être menés à bien, le concours de spécialistes divers, l'association d'un

assez grand nombre d'intelligences. Une œuvre comme la carte photographique du ciel exige la coopération et par conséquent l'association sous une règle commune et pour un dessein commun d'un grand nombre d'hommes disséminés sur les divers points du globe, en sorte que tous les astronomes qui s'occupent de cet immense travail forment une véritable association internationale où se rencontrent des Français, des Italiens, des Anglais, des Brésiliens, des Américains, des Australiens, des protestants, des juifs, des catholiques, peut-être des bouddhistes et certainement des jésuites. Je ne crois pas qu'aucune loi dans aucun pays ait reconnu expressément à cette association une existence légale et cependant les divers gouvernements ne l'ignorent pas, ils lui votent des subventions ; je ne pense pas qu'il vienne à aucun membre du corps judiciaire dans aucun pays l'idée de la traduire en justice et d'en faire condamner les membres à 16 francs d'amende avec ou sans application de la loi Bérenger.

La conclusion qui s'impose ici encore, c'est que, peu importe la nature du but poursuivi par l'association, que ce but appartienne à l'ordre idéal ou à l'ordre des productions matérielles, le droit d'association n'est pas même contesté dès que la qualité de son résultat est décidément utile

et ne peut donner lieu à aucune contestation. Et cela devrait déjà suffire pour que fût reconnu le droit à l'existence de toutes les associations charitables, scientifiques ou littéraires. Car, ici, la bonté du but et, dès lors, son utilité pour le bien commun ne peut être contestée.

Mais le droit à la liberté va plus loin encore. Car, ainsi que nous l'avons dit, la nocuité évidente seule fournit une raison à l'interdiction. Or, c'est le Code pénal qui doit préciser et définir les actes susceptibles de nuire à la société. En dehors de ces actes précisés et définis, rien n'est interdit, tout le reste est libre, permis, et, en l'absence de toute preuve ou de toute présomption de nocuité, a le droit de se produire. L'État n'a pas le droit de créer, en dehors des actes véritablement nuisibles à la société, des catégories arbitraires de crimes ou de délits. Mais l'association, nous l'avons vu, ne crée pas des réalités nouvelles : un meurtre, un vol, un incendie, une diffamation, une injure ne changent pas de nature pour avoir été commis par un individu isolé ou par plusieurs associés ; de même que le meuble ou le dictionnaire ne changent pas non plus de nature pour avoir été faits par un seul ou par plusieurs. Ce qu'on rémunère quand on paie le meuble ou le dictionnaire, c'est le travail utile, quel qu'en

puisse être l'auteur, et de même ce qu'on doit punir dans le vol ou dans l'assassinat c'est ce qu'il y a de nuisible. Tout au plus le fait de l'association doit-il être considéré comme une circonstance aggravante à cause de la perversité même dont témoigne le concert dans le dessein, à cause de l'augmentation de nocuité sociale qui en résulte. Mais, dans tous les cas, ce qui est appréciable et seul doit être apprécié, c'est l'utilité sociale ; ce qui est punissable et seul doit être puni, c'est la nocuité sociale. L'association en elle-même et par elle-même, en dehors de toute considération de fin, ne saurait être considérée ni comme utile ni comme nuisible ; on n'a donc aucun droit de l'interdire, aucun droit parce qu'on n'a aucune raison.

Bien plus, comme, en son essence, elle augmente le pouvoir individuel, comme elle permet aux hommes réunis de réaliser ce qu'isolés ils ne pourraient faire, elle se présente aux sociologues comme une sorte d'outillage ou de machinisme qui multiplie les forces humaines. Oui vraiment, et c'est là le terme de cette aride et longue analyse, l'association n'est pas autre chose qu'un accumulateur de forces, un multiplicateur d'énergies. Et qui donc oserait dire qu'en lui-même et par lui-même un outillage perfectionné ne vaut

pas plus qu'un rudimentaire et que ce qui multiplie la puissance humaine n'a pas en soi-même et par soi-même une valeur? Et c'est bien là la caractéristique de l'association. Elle permet à l'homme de faire ce que sans elle il n'aurait pu faire. Et tandis que la machine n'augmente les forces de l'homme que pendant un témps limité, sur un point donné de l'espace, l'association permet à l'homme de participer à des œuvres qui ont commencé avant lui et loin de lui, qui s'achèvent par-delà les rivages des mers lointaines, qui se continuent à travers des générations, et c'est ainsi, par exemple, qu'une sœur de Charité française sert les vastes desseins charitables d'un saint Vincent de Paul mort voilà plus de deux cents ans, que son pas alerte, son sourire et son geste bienfaisant sont une des mailles de ce tissu merveilleux de miséricorde et de charité dont M. Vincent ourdit il y a deux siècles la trame d'un fil si solide et si subtil qu'elle devait envelopper et le monde et plusieurs siècles, et c'est ainsi encore que l'œuvre entière de Vincent de Paul n'est qu'un élément de cette immense et universelle coopération de miséricorde et de bonté qui a sa source dans l'Évangile de notre Christ.

Par elle-même et en elle-même donc l'association, étant multiplicatrice d'énergies, a un droit

à l'existence, le droit que possède tout outillage perfectionné.

Et, par conséquent, respectable en elle-même, l'association doit être laissée libre à moins qu'on n'en constate les effets nuisibles. Que des hommes s'associent, qu'ensemble et suivant des modes et rythmes qu'ils auront choisis ils accomplissent des gestes, tant que ces gestes n'atteindront personne, ne causeront à personne un dommage précisé et défini par le Code pénal, de quel droit une défense interviendrait-elle? Ces hommes — ou ces femmes — pensent qu'en faisant ces gestes ils perfectionnent leur humanité, ils soutiennent qu'ils travaillent à sculpter leur âme suivant un divin modèle; de quel droit venez-vous le leur interdire? Vous reconnaissez que tout citoyen a le droit de prier à sa guise et de vivre comme il l'entend, pourquoi plusieurs citoyens réunis ne jouiraient-ils pas de droits identiques? Ils assurent que l'idéal qu'ils ont donné à leur vie ne peut être atteint que s'ils viennent demander à l'association la force qu'elle détient. Si leur idéal n'est pas interdit par le Code pénal, et vous n'osez l'interdire, de quel droit viendrez-vous les empêcher de travailler à l'atteindre? Vous n'y croyez pas! Mais m'empêcherez-vous de forer un puits de mine parce que vous ne croyez pas à l'existence

du filon que je cherche à mes risques et périls?

Je conclus que l'association en elle-même et par elle-même confère à l'humanité une puissance, qu'elle est donc un droit naturel de l'homme que le citoyen ne peut pas laisser prescrire. Tout citoyen dans toute société civile a le droit de s'associer avec ses semblables pour tout ce que la loi ne défend pas, pour tout ce qui n'est pas interdit par le Code pénal. Peu importe l'objet de l'association, pourvu qu'il ne soit pas défendu au citoyen isolé, l'État n'a pas le droit d'en connaître. Tout citoyen a donc le droit de s'associer, comme il l'entend, avec qui il veut, dans le but qu'il veut, pourvu qu'il soit licite. Les citoyens ont donc le droit de s'associer pour acheter, vendre, produire, épargner, s'assurer contre des risques, travailler à des œuvres d'art, de science, de littérature, de bienfaisance, de morale ou de prière. Et toute défense en opposition avec ce droit est une tyrannie ou une oppression.

II

Nous venons de montrer que l'association est un droit que le citoyen ne doit pas laisser prescrire. Mais il est clair que ce droit ne doit pas demeurer

un droit en l'air, théorique ou platonique, qu'il doit se réaliser sur le terrain solide de la pratique et des faits. Il s'ensuit donc que ce droit exige non pas seulement qu'on le reconnaisse, mais qu'on lui permette de s'exercer. Car de quoi servirait-il que la loi dût nous reconnaître le droit de nous associer si en même temps elle nous enlevait les moyens de faire vivre et durer notre association, si elle venait par ses prescriptions faire échec au but que nous poursuivons? Comme si, par exemple, nous voulions nous associer pour défricher une terre et que la loi vînt nous interdire de nous procurer les outils nécessaires au défrichement? Ou si nous voulions fonder une société de moralisation et qu'il nous fût défendu de faire des conférences? Le droit d'association reconnu et accepté entraîne donc après lui, comme inévitable conséquence, le droit à tout ce qui est nécessaire pour assurer la réalisation du but de l'association, et par conséquent son fonctionnement et sa durée.

C'est pour cela que nous ne saurions admettre qu'une limitation soit apportée au nombre des membres de l'association, qu'on lui impose un régime de propriété qui soit de nature à gêner son fonctionnement.

Et d'abord de quel droit viendrait-on limiter le nombre de ceux qui peuvent faire partie d'une

association ? Si l'objet de l'association est licite, le nombre des membres qui la composent ne saurait le rendre illicite. L'association seule, d'après le but qu'elle s'est proposé, est juge du nombre de membres au-delà duquel l'encombrement pourrait nuire à son bon fonctionnement, loin de le faciliter ; il lui appartient donc et il appartient à elle seule de fixer dans ses statuts quelque limite au nombre de ses membres. Et pour peu que l'on veuille réfléchir, on verra que les associations se divisent, précisément d'après leur but, en deux classes : celles auxquelles leur objet même impose de ne compter qu'un certain nombre de membres, et ce sont celles qui ont pour but de produire quelque bénéfice matériel qu'elles doivent ensuite répartir entre les coassociés ; celles qui atteignent d'autant mieux leurs fins qu'elles comptent plus de sociétaires, qui, par conséquent, ne sauraient admettre une limite au nombre de leurs membres, et ce sont celles qui ont pour but de créer entre tous les membres une aide réciproque et mutuelle soit dans l'ordre matériel, comme font les associations professionnelles, les sociétés de prévoyance ou de mutualité, soit dans l'ordre spirituel et moral, comme font toutes les sociétés littéraires, scientifiques, morales, politiques, charitables ou religieuses. Par

conséquent, la loi est inapte à statuer sur ce point. L'association seule est juge, car seule elle connaît de façon précise le but qu'elle entend poursuivre, seule elle est juge des moyens qui lui sont nécessaires ou utiles pour l'atteindre.

C'est pour la même raison qu'il ne nous paraît pas admissible que la loi édicte vis-à-vis des associations aucune prescription spéciale relative à la propriété. Que l'association ait le droit de posséder, cela résulte de son droit à l'existence. Une association sans ressources est comme une machine sans charbon. Même les associations les plus désintéressées ont besoin de quelque richesse. On a beau ne pas rechercher le lucre, il faut toujours payer les frais de l'association, dépenser pour atteindre le but poursuivi. L'association a donc, en vertu de sa nature même, le droit d'avoir des biens, d'en disposer au mieux de ses intérêts ; elle a, par conséquent, le droit d'acheter, de vendre, d'engager et de payer des services, de louer ou de prendre à bail. Sans cela, elle ne pourrait pas exister. Et il s'ensuit que toutes ces opérations ne pouvant se faire sans qu'elles puissent donner lieu à contestations, l'association doit avoir le droit d'ester en justice dans la personne de son représentant spécial. On voit donc qu'il suit du droit même d'association le

droit pour l'association à la personnalité civile. Ce n'est pas l'État, ainsi que le disent les peu libéraux jurisconsultes qui ont interprété notre Code civil, ce n'est pas l'État qui, par un acte de bienveillance gracieuse, concède comme une sorte de privilège la personnalité civile aux associations qu'il reconnaît, la refuse aux autres ; toute association, par le fait seul de son droit à l'existence, a droit à la personnalité civile. L'État ne saurait pas plus concéder ce droit qu'il ne concède à l'enfant qui naît le droit à la vie et à tous les actes civils qui en sont la conséquence. D'où nous tirons ce principe, c'est que l'association se constitue en personnalité civile devant l'État par le fait seul qu'elle déclare son existence.

Une conséquence en découle immédiatement, c'est que l'association seule est juge du mode de propriété qui doit lui être plus avantageux ; elle seule doit régler l'emploi de ses fonds et les employer soit à l'acquisition de biens meubles, soit, si elle le préfère, à l'acquisition d'immeubles, tout comme un particulier est libre de disposer de sa fortune comme il l'entend. Je sais les objections que l'on tire d'ordinaire de la mainmorte et des risques qu'elle présente : nous verrons à les examiner tout à l'heure et à les réduire à leurs justes proportions ; je ne fais maintenant qu'ex-

poser les suites rigoureuses des principes que nous avons tout à l'heure posés et admis.

Une dernière conséquence enfin découle du droit de l'association à l'existence, c'est que l'État est le gardien-né de l'observation du pacte social, comme il est le gardien de l'observation de tous les autres contrats. En toute matière, le texte contractuel fait la loi des parties ; les tribunaux sont chargés de faire observer par les contractants eux-mêmes, lorsqu'ils le désirent, la loi qu'ils se sont donné. C'est en vertu de ce principe du droit commun que nous soutenons que les tribunaux doivent, s'ils en sont requis, assurer l'exécution des statuts de l'association, soit que les membres prétendent que les chefs de l'association ont violé le pacte statutaire, soit que les chefs requièrent vis-à-vis de quelques membres l'exécution de ce même pacte.

Ainsi donc et en résumé, par le fait seul que le droit d'association est reconnu, il s'ensuit que l'association seule est juge de ce qui lui est nécessaire pour atteindre son but, que par conséquent elle est seule apte à fixer le nombre de ses membres ou à le déclarer illimité ; par le fait seul que l'association a le droit d'exister, elle a le droit de posséder, et le droit de posséder entraîne celui d'ester en justice, de jouir par conséquent de la

personnalité civile, de disposer de ses biens au mieux de ses intérêts, de réclamer la protection de la justice nationale.

III

Voilà donc les associations constituées dans leur droit et leur liberté. Pourvu que leur objet soit licite, elles s'organisent comme elles l'entendent, elles possèdent, elles estent en justice, elles règlent le régime de leurs biens. Mais en leur reconnaissant tous ces droits, n'avons-nous pas créé dans la nation des puissances formidables qui, par la liberté seule qui leur est donnée, pourront menacer l'indépendance, la fortune et, qui sait? peut-être la vie même des citoyens, qui seront capables à une heure donnée de contrebalancer la puissance nationale? N'avons-nous pas créé un État ou des États dans l'État? Sous couleur de droit commun, n'aurions-nous pas accordé un exorbitant privilège, et, sous prétexte de liberté, un instrument redoutable de tyrannie?

Telles sont bien, en effet, les raisons pour lesquelles la Révolution française abolit les diverses corporations, pour lesquelles le Code pénal interdit les associations de plus de vingt personnes,

pour lesquelles, jusqu'à ces dernières années, la législation française, la pratique gouvernementale, l'opinion publique se sont accordées pour regarder, d'un œil soupçonneux et, plus d'une fois, hostile à peu près toutes les associations.

Et d'abord on nous affirme que si les associations de toute nature se constituent librement, c'en sera fait de l'indépendance individuelle, que aucun citoyen ne pourra plus vivre s'il se refuse à faire partie d'une association, que nous aboutirons ainsi à l'association obligatoire et que la liberté reconnue aux associations détruira nécessairement la liberté des individus. Voyez, en effet, nous dit-on, ce qui se passe dans le monde du travail : l'ouvrier qui ne veut pas se syndiquer ou qui se refuse à obéir aux ordres des syndicats trouve déjà très difficilement à gagner sa vie, il peut à grand'peine maintenir son indépendance et que sera-ce quand, le mouvement syndical s'étant développé, les syndicats feront sentir partout leur action ? De même, qu'il vienne à se former partout des syndicats de commerçants, de marchands de nouveautés, de merciers, de papetiers, de libraires ou d'épiciers, le commerçant qui ne voudra pas entrer dans un syndicat se trouvera tellement isolé, déprimé et opprimé qu'il sera condamné à la faillite. Or, si l'on veut bien respecter

chez les uns la liberté de s'associer, on voudrait aussi que chez les autres la liberté de ne pas s'associer fût respectée.

Et je suis ici d'avis, avec ceux qui raisonnent de la sorte, qu'il est bon et par suite désirable de maintenir le plus possible de liberté ; aussi j'estime que toute violence, que tout procédé direct par lequel une association voudrait contraindre un citoyen quelconque de s'agréger à son groupement, alors qu'il ne le veut pas, sont condamnables et doivent être réprimés. Mais ce que je n'admets pas, c'est que si, par le jeu seul de la force de l'association, un citoyen isolé subit un dommage conséquent à cet isolement même, ce citoyen soit admis à se plaindre et à réclamer, pour garder sa liberté, qu'on opprime celle des autres. Car alors il y a conflit. Et ce conflit, je suis loin de nier qu'il puisse exister, je crois même qu'il ne peut pas ne pas se produire ; mais tandis que, jusqu'à présent, on l'a résolu au profit de la liberté de ceux qui se refusent à l'association, je pense et beaucoup d'autres aujourd'hui pensent avec moi qu'il faut le résoudre au profit de la liberté de ceux qui demandent à s'associer. Oui, cela n'est pas douteux, il faut se résigner à choisir : la puissance de l'association est telle que, par son jeu seul, elle mettra tous les isolés

dans un état d'infériorité telle qu'ils ne pourront persister dans leur isolement, quels que soient les charmes qu'ils trouvent à l'indépendance. Mais il ne s'ensuit pas du tout que, en bonne justice, ce soient les associations, comme on a fait jusqu'ici, qui doivent être sacrifiées aux individus ; il s'ensuit, à notre avis, justement tout le contraire, car, encore une fois, ni les intérêts, ni la liberté de ceux qui ne veulent pas s'associer, ne sont plus lésés que les intérêts ou la liberté de ceux qui le veulent. On ne peut donc tirer de la considération de la liberté aucune raison pour se décider plutôt en faveur des individus et contre les associations. A tout le moins, quels que soient là-dessus nos préjugés individualistes, les droits paraissent égaux, car ceux qui prétendent s'associer sont des individus aussi et qui veulent, comme ils l'entendent, user de leur liberté.

Mais il faut aller plus loin. Il faut soutenir — et il le faut parce que c'est la vérité pure — que prendre le parti de la liberté des individus qui ne veulent pas s'associer contre la liberté des individus qui veulent s'associer, ce n'est vraiment pas soutenir la liberté, que c'est, au contraire, l'opprimer et l'asservir. Car en quoi consiste la liberté ? N'est-ce pas à agir comme on l'entend, pourvu que cette action ne soit pas la cause d'un

mal social? Et en quoi consiste l'oppression? N'est-ce pas à empêcher l'action d'un autre qui ne fait que nous déplaire ou nous contrarier, sans léser cependant nos droits, sans créer réellement un mal social?

Un ingénieur invente un nouvel outillage, un industriel l'achète et le met en marche, cet industriel, grâce à cet outillage, produit mieux, plus vite et meilleur marché. Penserez-vous qu'il a mésusé de sa liberté? Voyez-vous dans son action un attentat quelconque à la liberté de ses concurrents? Son opération cependant n'a pas pu leur agréer, elle a pu même leur porter un tort sérieux, les ruiner peut-être ou les acculer à la faillite, en tout cas, elle a sûrement troublé leur repos, diminué leurs gains, les a forcés à renouveler leur outillage, leur a déplu en mille façons. Reconnaissez-vous cependant à ces concurrents le droit de se dire lésés de telle sorte qu'ils puissent invoquer pour se défendre l'aide de la loi? Et si, par hasard, ils essayaient de faire interdire à leur concurrent heureux ce progrès dans l'outillage, ne considéreriez-vous pas leurs manœuvres comme la plus odieuse oppression? Leur cause n'est pas la cause de la liberté, la cause de la liberté est la cause de l'inventeur de l'outillage perfectionné. Et la raison en est simple, c'est que la liberté se reconnaît à

ce signe qu'elle est une force, une puissance de production. La cause de la liberté, c'est la cause du progrès même. Et c'est ce qui rend la liberté respectable. Je ne consens pas à appeler liberté et personne n'y consent, j'en suis sûr, plus que moi-même, le seul souci de garder ses aises, de conserver son repos, ou de ne pas se créer des obligations ; j'appelle liberté la force qui crée dans le monde des utilités nouvelles, des richesses matérielles ou morales, susceptibles d'être utiles à l'humanité. C'est cette liberté féconde, généreuse, vraiment libérale et bienfaisante qui est seule respectable ; l'autre ne fait que créer des entraves à l'action, elle n'est que le nom plus sonore de l'égoïsme.

C'est pour cela que la liberté de ceux qui veulent s'associer est la liberté vraie, celle qu'il faut respecter. Car l'association, nous l'avons établi, est une force, une puissance productrice, puisqu'elle est multiplicatrice des énergies, elle est l'outillage perfectionné qui permet le rendement le meilleur et le plus fécond, c'est donc la liberté de l'association que la loi doit assurer, si la loi, ainsi qu'il est juste, veut favoriser le progrès, le perfectionnement humain, la fécondité sociale. Si le citoyen isolé, en concurrence avec l'association, se trouve écrasé par son isolement même, on

pourra le plaindre, parce qu'il subit le contre-coup d'une loi naturelle et qu'après tout il en souffre, mais on n'aura pas le droit, pour lui plaire, d'entraver la loi du progrès humain. Car s'il souffre pour avoir préféré aux gênes de l'association les hasards de l'indépendance, il ne peut s'en prendre à personne ; personne n'en est responsable, pas plus que personne n'est responsable si un mineur succombe pour avoir préféré à la gêne de tenir sa lampe couverte le hasard d'un coup de grisou. Le progrès continu dans le perfectionnement de l'outillage est une loi de nos civilisations industrielles ; ce progrès cause à chaque instant des ruines, des faillites, des malheurs privés : l'invention de la machine à coudre a, durant un temps, réduit à la misère des milliers d'ouvrières, et qui donc oserait maintenant soutenir qu'il fallait interdire l'invention de la machine ? Et ici les malheureuses ouvrières n'avaient pas le choix : du jour au lendemain, la surproduction mécanique les a laissées sans ouvrage, tandis que l'individu en face de l'association demeure maître de son choix : entre les gênes de l'association et les risques de l'indépendance il est libre de choisir ; s'il choisit mal, c'est lui seul qu'il doit accuser. Car ce n'est pas en vertu de la fantaisie des volontés humaines que l'association

constitue une force de production, c'est en vertu d'une loi de la nature. L'association constitue, d'après l'économie politique même, un outillage perfectionné. S'en servir, ce n'est donc opprimer personne, c'est tout simplement obéir aux lois du progrès. Et il est vraiment étrange que ce soient d'ordinaire les mêmes économistes qui glorifient les progrès de l'outillage industriel, dût-il même en résulter des malheurs privés, qui s'apitoient le plus sur les individus qui, parce qu'ils se montrent jaloux de leur indépendance, se trouvent souffrir de la concurrence de l'association...

L'association n'a pas le droit d'abuser de sa force pour violenter ceux qui ne veulent pas s'associer, mais si, par la puissance même que lui donne le jeu de son exercice, il arrive que les isolés ne puissent lutter contre elle, loin de prouver que l'association est dangereuse ou nuisible, c'est cela même qui établit son utilité et sa valeur. L'individu qui refuse de se servir d'une telle force, même au prix de quelque gêne, n'est pas plus respectable que celui qui, s'étant mis tout en sueur dans un courant d'air, se plaindrait d'étouffer sous l'étreinte d'une pleurésie. Et l'individu sans doute a des droits, mais l'humanité a aussi les siens plus généraux et plus respectables, tant qu'ils ne portent que sur les choses matérielles ;

et l'individu, vis-à-vis de ces droits supérieurs, a, au lieu de droits, des devoirs ; il doit s'incliner devant la majesté des lois naturelles, il n'a pas le droit de barrer la route au progrès.

Les droits véritables de l'individu ne sont donc pas lésés par le jeu normal et libre de l'association. Les droits de l'État le seront-ils davantage ? Nous nous trouvons ici en présence des vieilles craintes du droit césarien ou régalien dont les interdictions surannées et périmées de notre Code sont encore l'expression et qui sont si vivaces chez les juristes, qu'elles ont inspiré l'étrange projet de loi — je dis : étrange, pour ne rien dire de plus — dont nous avons pu lire récemment l'esquisse, sinon le texte définitif, et qui, sous prétexte de donner aux associations la liberté, les emmaillotte de liens si serrés qu'à peu près aucune ne pourrait y vivre. Il semble, en effet, que reconnaître aux citoyens le droit de s'associer librement pour tout objet non défendu, qu'accorder en conséquence aux associations le droit de posséder librement même des immeubles, ce soit autoriser dans l'État la formation de sociétés dont la puissance peut devenir formidable et mettre en échec la force publique elle-même, et aucune puissance privée ne doit pouvoir arriver à être si grande qu'elle soit capable de mettre en échec la

puissance gouvernementale, ce qui se résume en cette formule : Il ne doit pas être permis de faire un État dans l'État. D'où l'on conclut que les richesses de l'association, leur acquisition et leur emploi devront être soigneusement surveillés. L'État doit les empêcher de s'accroître hors de mesure et pour cela il doit les soumettre à tout un régime d'inspection, de surveillance et de règles restrictives ; surtout il doit limiter le droit de posséder des immeubles, il doit s'opposer à ce que les associations puissent reconstituer le vaste domaine des biens de mainmorte.

Ce sont là des propositions si communément répétées qu'elles paraissent des axiomes à notre routine. Les mettre en doute paraît téméraire, les examiner même paraît audacieux. Cependant, je crois qu'il y a peu de préjugés dont il soit plus facile de montrer le mal fondé. Ce sont de simples fantômes, il suffit de les regarder bien en face pour qu'ils disparaissent ; ce sont des bulles de savon, pour qu'elles crèvent il suffit de souffler dessus.

Et voici d'abord cette énorme bulle de savon que l'on désigne d'un nom mystérieux et quasi macabre : la mainmorte, les biens de mainmorte. Or, on va voir, si je ne me trompe, que la réalité est infiniment moins terrible que le nom même

ou que l'idée qu'on s'en fait. Une association possède un immeuble, une maison ou des champs ; cet immeuble ne passe pas de mains en mains par héritage à la mort de chacun des copropriétaires, il appartient à l'association tout entière qui ne meurt pas, il peut donc ne changer jamais de propriétaire, ne jamais acquitter au fisc aucun droit de succession ni de mutation ; à cet immeuble d'autres viendront s'ajouter, puis d'autres encore, les richesses de l'association croîtront indéfiniment, et ainsi peu à peu les associations pourront, au grand dommage du fisc et même de l'agriculture, se trouver propriétaires d'une grande partie du territoire, propriétaires et par conséquent dominatrices de tous ceux, fermiers, métayers, journaliers ou domestiques qui travaillent leurs terres, d'autant que la propriété immobilière crée une puissance plus grande, échappe davantage à l'action publique que la propriété mobilière. Il faut donc une limitation pour restreindre les richesses des associations, une surveillance pour en connaître jour à jour la force, une restriction sévère de la propriété immobilière pour éviter la main-morte. Les biens devront être placés en rentes sur l'État, en rentes nominatives, leur chiffre sera ainsi toujours connu, toujours sous la surveillance et comme dans la main de la puissance publique,

et en même temps ils aideront à la consolidation du crédit public.

Il y a dans ces quelques phrases presqu'autant d'erreurs que de mots. Car, on raisonne à la fin du XIXe siècle comme on raisonnait à la fin du XVIIIe. De ce que, il y a un peu plus de cent ans, au moment de la Révolution française, la puissance sociale de la fortune et le rayonnement d'influence que produit la richesse se mesuraient presque exclusivement à l'étendue des biens territoriaux, on s'imagine qu'il en est toujours ainsi. Mais nous savons bien tous que cela n'est pas exact, que le propriétaire terrien, attaché à son domaine, est bien moins capable d'imposer ses volontés aux gens du pays dont il a besoin au moins autant qu'eux-mêmes ont besoin de lui, que ne peut l'être un rentier qui n'a pour tout domaine que son château. Celui-ci, avec son argent, fait ce qu'il veut, achète où il veut, quitte le pays si les gens lui déplaisent, l'enrichit ou le ruine à volonté ; le propriétaire terrien ne peut pas agir avec cette indépendance, acquérir cette autorité, j'allais dire : cette tyrannie. Voilà pour la puissance oppressive de la richesse immobilière. Cette puissance oppressive est une légende qui pouvait être vraie, il y a un siècle, mais qui ne l'est plus. En attribuant cette puissance oppressive

à la propriété foncière, on oublie la révolution économique qui s'est opérée en ce siècle, qui a mis le propriétaire foncier presque sous la dépendance des travailleurs agricoles et de ses voisins immédiats, qui, au contraire, a fait du financier, du rentier, le seul homme libre et indépendant, le seul par conséquent dont la puissance risque d'être redoutable. En raisonnant comme on fait sur la puissance de la propriété foncière, on oublie tout simplement que près de cent dix ans ont passé depuis la nuit du 4 août. Mais voilà : on est habitué à raisonner de la sorte ; depuis plus de cent ans on aligne sur cette matière ces raisonnements, les pères les ont appris à leurs fils et les petits-fils les répètent à leur tour sans se douter même que les fondements économiques de toute l'argumentation ont été de fond en comble bouleversés. — C'est ce qui s'appelle penser librement et raisonner selon la critique.

Il est bien évident, au contraire, que les biens fonciers étalés au grand soleil ne peuvent se prêter aux dissimulations toujours facilitées par les valeurs mobilières. Et il est tout aussi facile de surveiller la progression de richesse des associations, en la suivant sur le cadastre ou la matrice du percepteur qu'en la relevant sur le Grand-Livre. Nous ne pouvons penser que l'État, en exigeant

que les capitaux des associations soient employés en valeurs d'État nominatives, se prépare ainsi des facilités en vue d'éventuelles spoliations ; mais voler pour voler, il lui serait tout aussi facile de confisquer les biens-fonds que de brûler une partie du Grand-Livre. Peut-être l'iniquité paraîtrait-elle plus criante et peut-être dans les dessous obscurs où secrètement s'élaborent tant de lois a-t-on profité de l'expérience des biens nationaux, mais sont-ce là vraiment des raisons que l'on puisse discuter puisque personne n'ose les avouer ? Car, qu'y aurait-il de plus odieux que de paraître accorder une liberté pour que des citoyens en profitent, travaillent, se privent, épargnent, le tout pour voir un jour leur propriété confisquée ? Ce serait un véritable guet-apens légal. Dans notre pays de lumière, de franchise, de générosité, où la probité et l'honneur sont encore choses si brillantes et si respectées, un pareil calcul ne peut réussir. Or, ce serait uniquement en partant de ce calcul qu'on pourrait empêcher les associations de choisir, au mieux de leurs intérêts, entre les valeurs ou la propriété foncière.

Que maintenant l'État, pour remplacer les droits de succession qui n'ont plus lieu d'exister, pour compenser même les droits de mutation qui

peuvent être diminués, ait le droit d'établir une taxe spéciale sur les biens immeubles possédés par les associations, pourvu que cette taxe soit simplement et objectivement calculée en vue de compenser les pertes probables du fisc d'après des moyennes faciles à établir, personne ne le conteste ; et que même l'État puisse fixer une limite à l'accroissement immodéré des biens immobiliers, nous le comprenons encore. Mais nous ne comprendrions pas que de ce qu'une exagération énorme pourrait faire courir un danger, on supprimât, ou qu'on restreignît jusqu'à l'extrême limite inférieure un incontestable droit.

Nous ne cesserons de le répéter : si le but de l'association est licite, c'est à l'association même d'instituer, à ses risques et périls, les moyens d'atteindre ce but et, en conséquence, de disposer, en vue de ce but, ses forces comme elle l'entend. La richesse est une de ces forces. L'association a donc le droit, tout comme un particulier, d'employer ses capitaux comme elle le veut. Et si l'on venait à soutenir que, pour éviter les dangers d'une exagération de puissance, il est indispensable d'établir des limites au droit de propriété, à l'accroissement de fortune des associations ; comme la puissance serait la même aux mains

d'un particulier et que même les dangers d'abus deviendraient plus grands puisqu'alors ils ne dépendraient que du caprice d'un seul, on se trouverait forcé d'imposer aussi une limite à l'accroissement des fortunes particulières. Et alors se poserait un très gros problème. Je ne dis pas qu'il est absurde, je dis tout simplement qu'il est gros. Je n'insiste pas autrement. Aussi bien tous les lecteurs ont compris.

Mais il est très vrai que l'association crée une puissance. On peut donc se demander si l'État peut permettre que cette puissance soit capable de faire échec à la sienne de façon, ainsi qu'on le dit, à créer un État dans l'État ? — Cette objection, pour être classique et routinière, n'en est pas plus forte. Car, ici encore, on oublie l'histoire et l'on répète docilement les vieux arguments des légistes sans se douter qu'ils ne portent plus. Quand l'État, en effet, s'appelait Louis XIV ou Napoléon, qu'il était incarné dans un homme et dans une volonté, il est clair que cet homme ne pouvait admettre qu'aucune autre volonté pût s'opposer à la sienne. C'eût été la révolte ou l'anarchie. Mais peut-il en être de même, à l'heure présente ? En vérité, en raisonnant comme on fait, on paraît tout simplement oublier que la France n'est plus une monarchie et que nous vivons sous

une constitution républicaine et démocratique. Qu'est-ce donc que la Démocratie? N'est-ce pas le gouvernement du pays par le pays et du peuple par lui-même? N'est-ce pas la volonté générale exprimée par les votes du pays qui, dans un état démocratique et républicain, doit tout conduire et tout gouverner? Et comment, dans un tel État, pourrait-il se former un autre État qui aurait une plus grande puissance que le gouvernement légal du pays et pourrait s'opposer à lui? Car de deux choses l'une : ou cette puissance aurait vraiment plus de force que le gouvernement, mais alors elle représenterait seule la volonté nationale et, en conséquence, c'est bien elle à qui en droit devrait revenir le gouvernement; ou bien cette puissance aurait moins de force que le pouvoir légal, et alors il ne serait pas difficile de mettre bon ordre à ses tentatives et à ses menées. Car il ne saurait évidemment être question que d'une puissance acquise sur l'opinion : s'il s'agissait de conspiration, de menées factieuses, le gouvernement, qui a en mains la puissance publique et dispose de la force armée, aurait bientôt fait, s'il le voulait bien, de réprimer toute tentative d'usurpation. Mais si le gouvernement sent qu'il ne représente plus l'opinion publique, la volonté générale, est-ce qu'il n'est pas de son devoir, dans

un pays libre, de céder la place, et comment pourrait-il, sans être factieux lui-même, employer la force dont il dispose à se maintenir au pouvoir contre la volonté du pays nettement manifestée? Dans un État républicain, en dehors des factions armées, de la révolte ouverte qui demeurent toujours, d'où qu'elles viennent, condamnées et répréhensibles, il ne saurait y avoir que des mouvements d'opinion dus à la persuasion des esprits; or, le propre du gouvernement dans un tel État est précisément de se maintenir toujours en accord avec l'opinion publique ; il ne peut donc y avoir dans la République d'État dans l'État, c'est seulement dans une monarchie que ce phénomène peut se produire.

A moins que, par Démocratie et par République, on ne voulût entendre et nous faire entendre le gouvernement d'une secte et la domination de certains dogmes. Il est clair que tous ceux qui s'opposeraient à la secte, toutes les opinions qui oseraient ne pas s'incliner devant ces dogmes deviendraient alors factieux et nous n'ignorons pas qu'il est une certaine catégorie de pontifes qui prétendent que la République est leur chose, que bâtie avec leur truelle, alignée selon leur équerre, réglée d'après leur compas, elle doit être le Temple de leur dogmatisme athée. Mais bien qu'une secte

qui compte à peine 30,000 Français, parmi lesquels ne se trouvent ni les plus intelligents, ni les plus instruits, ni les meilleurs de nos concitoyens, prétende imposer cette définition à la République et à la Démocratie, comme rien de tout cela n'est écrit dans le texte ni de la constitution ni des lois, comme, au contraire, il a été entendu que toutes nos lois ont pour but le respect de toutes les croyances et la liberté, comme c'est l'ensemble du pays légal, bien supérieur en nombre, en valeur intellectuelle et morale aux 30,000 sectaires dont je parlais tout à l'heure, qui a fondé la République, il s'ensuit que ce mot ne dissimule pas un formulaire étroit et intolérant, qu'il désigne seulement la chose de tous, le gouvernement de tous par tous et pour tous (1). La République française appartient à tous les Français et tous ont le droit de prétendre à exercer le gouvernement pourvu seulement qu'ils arrivent à conquérir l'opinion. Tous ont le droit, par tous les moyens légitimes de persuasion et de propagande, d'y travailler. Et, par conséquent, si les associations y parviennent, tous les vrais républi-

(1) Deux chapitres seront plus loin précisément consacrés à étudier *l'Idée républicaine* et *l'Idée démocratique* et feront voir quels sont en effet les dogmes véritablement inhérents à l'idée de la République et de la Démocratie.

cains doivent désirer qu'elles exercent le pouvoir légal, puisqu'elles représenteront alors la volonté nationale.

Mais comment n'aperçoit-on pas combien est chimérique la crainte de voir une association ou un groupe d'associations dominer à ce point l'opinion publique qu'elles puissent conquérir le pouvoir légal ? Est-ce que la liberté d'association constitue un privilège et, si l'association est une force, est-ce que toutes les opinions, toutes les doctrines ne pourront pas en user ? La liberté des associations engendrera la concurrence et la concurrence produira un équilibre qui empêchera l'oppression. Fussent-elles même très rapprochées les unes des autres par les opérations et par les idées, les associations ne laisseront pas l'une d'elles usurper la prééminence, les autres auraient trop peur d'être annihilées. Dès que l'une d'elles, au contraire, paraîtrait près de s'emparer du pouvoir, il est probable que toutes les autres s'uniraient pour s'y opposer. Et c'est enfin avoir bien peu de foi aux idées que l'on professe que de les croire si faibles qu'elles ne puissent se soutenir que par des mesures artificielles de législation.

Nous avons plus de confiance en la bonté de notre cause, en la vérité de nos principes. Pour

ma part, je suis catholique et c'est parce que je crois fermement à la vérité du catholicisme que je ne redoute point pour lui la vraie liberté. Nous vivons sous un régime de liberté. Or, sans exalter la liberté plus que de raison et tout en voulant en faire non pas une fin souveraine et dominatrice, mais, comme il convient, un moyen subordonné, nous acceptons résolument ce régime. Un régime où il n'y a de liberté que pour l'individu isolé me paraît un régime dangereux, non pas parce qu'il repose sur la liberté, mais parce que cette liberté étant incomplète, ce régime ne mérite pas du tout le nom d'un régime de liberté. Le régime de la liberté exige qu'on reconnaisse aux individus, qui veulent par là multiplier leurs forces, le droit de s'unir et de s'associer. Je ne saurais alors avoir aucune défiance vis-à-vis de cette liberté nouvelle, parce que je sais bien que, pour que l'association prenne de la force et puisse durer, il sera indispensable qu'elle porte en elle une règle d'ordre et un principe de vérité qui seuls rendront l'union féconde et assureront la durée. Isolé, l'individu peut vivre bien ou vivre mal, se conduire d'après des pensées vraies ou des pensées fausses, selon son caprice ; une association privilégiée peut bien, grâce au privilège, continuer de durer quoiqu'elle repose sur des

bases injustes ou des idées fausses; mais parmi des associations rivales, en concurrence, également libres et maîtresses de leurs destinées, je suis bien tranquille : les seules qui pourront durer seront celles qu'animera le souci de la justice et du bien, celles que cimentera l'amour, que la vérité soutiendra.

La liberté d'association nous sera favorable ou elle nous sera défavorable. Dans ce dernier cas, on aurait la preuve que le catholicisme ne peut vivre que de privilèges et ce serait une grande présomption contre lui, on le verrait faire banqueroute et l'on pourrait enfin assister aux funérailles de l'Église; dans le premier cas, ce serait une preuve nouvelle de la vérité, de la fécondité du catholicisme, et l'on verrait bien par là que l'Église, loin de nuire au perfectionnement social, s'accorde, au contraire, avec le progrès sous toutes ses formes. Nous ne réclamons aucun privilège, nous ne demandons que la liberté et qu'un moine qui jeûne ou qui prie ne soit pas traité avec plus de rigueur qu'un financier qui spécule ou un sportsman qui fait courir. Que l'on éprouve donc par l'expérience la solidité, la fécondité des doctrines. L'occasion est unique pour chacun de nous d'affirmer sa foi.

Au moment de l'histoire où nous nous trouvons placés, c'est en cela que consiste notre obscurantisme, en cela que consiste notre horreur du progrès, notre défiance de la liberté ; nous réclamons la liberté comme un droit, nous la voulons pour les autres aussi bien que pour nous-mêmes, nous saluons dans l'association une force, ainsi que nous l'avons montré, un multiplicateur d'énergies, une puissance de progrès. Nous demandons qu'on laisse la route libre à cette puissance nouvelle, qu'on hausse par là même le ton de la vitalité nationale, qu'on enrichisse la vie française d'organes nouveaux et robustes. Nous croyons à la bonté profonde de l'ordre des choses, nous chantons un hymne à la justice définitive de la vie. Laissez la vie sociale organique se développer selon ses lois, ne mutilez pas, ne faussez pas la liberté en la restreignant à l'individu, c'est de cette déformation que sortent les révoltes et les anarchies ; laissez tout son champ à la liberté véritable, elle trouvera alors ses règles et en même temps qu'un organe de vie elle sera un propagateur d'harmonie, une puissance de paix. Ceux qui ont peur de la liberté ne croient pas au droit ; ceux qui ont peur de la vie sont déjà morts ; ceux qui ont besoin du secret et du silence ne méritent pas de parler aux hommes ; ceux qui se

cachent dans l'ombre sont ceux qui redoutent la lumière. Mais pour nous, au contraire, nous croyons à la vie, nous croyons au droit, nous croyons à la lumière et au progrès, parce que le Dieu que nous adorons s'appelle la Loi, la Justice, la Lumière et la Vie.

CHAPITRE VI

LA CONDITION DU TRAVAILLEUR DANS LE SOCIALISME

Le travail que je voudrais entreprendre ici consiste à exposer quelle serait la condition du travailleur si le socialisme venait à être réalisé. Il ne s'agit pas d'histoire ou d'expérience, il s'agit de déduction pure. Peu importe que tous les docteurs socialistes ne soient pas d'accord sur tous les points doctrinaux, l'essentiel, c'est que la condition du travailleur, telle que nous la décrirons, soit bien d'accord dans ses grandes lignes avec les doctrines fondamentales acceptées par tous les socialistes (1).

I

Le socialisme repose sur deux théories : l'une

(1) Pour vérifier on peut lire : *le Capital*, par Karl Marx; *le Socialisme intégral*, par Benoît Malon ; *le Régime socialiste*, par Georges Renard. — Voir aussi la très pénétrante étude de M. Faguet sur le *Socialisme* dans ses *Questions politiques*, in 12. Lecène, Oudin.

qui est avant tout d'ordre moral et dérive de l'idée de justice ; l'autre qui est surtout d'ordre économique et prétend se fonder sur la science ; la première aboutit à la condamnation du capitalisme, la seconde à la constitution du collectivisme, et ainsi les deux théories se soudent étroitement l'une à l'autre, les prétentions scientifiques appuyant les revendications morales, les espérances de justice s'accordant avec les désirs de bien-être. Et c'est ce mélange intime des désirs économiques et des aspirations morales qui explique bien le caractère quasi religieux que prend pour des âmes simples le socialisme. Son triomphe leur apparaît comme une sorte d'avènement du règne de la justice et de la béatitude et leur enthousiasme témoigne de la quête perpétuelle où est l'âme humaine du royaume de Dieu.

La critique du capitalisme dérive de l'idée de justice. Qu'est-ce, en effet, qu'un capitaliste aux yeux du socialisme ? C'est un homme qui, parce qu'il a une fois acquis de l'argent ou de la terre, ou simplement parce qu'il s'est donné la peine de naître riche, tirera indéfiniment des rentes de cette fortune une fois acquise, en sorte que tandis que toutes les forces de la nature s'usent et se détruisent par la production, le capital, lui, ne s'use ni ne se détruit jamais. Il conserve une force de

production parfois variable mais jamais tarie.

Peut-on dire qu'il y ait là une justice quelconque ? — Il est juste que le travail humain, que l'industrie, que le génie soient rétribués et rétribués proportionnellement à leur fécondité, rien de mieux ; que par conséquent un homme ait le droit de posséder les fruits de son travail, d'en disposer plus tard par donation ou par héritage, cela se conçoit et même cela est juste, car autrement il semble bien que le producteur serait frustré du prix de sa production, mais la richesse une fois produite par un travail, après tout, fini et limité, que cette richesse, par le fait seul qu'elle n'aura pas été consommée, qu'elle aura été épargnée, devienne par cela même indéfiniment et productive et féconde, c'est ce qu'aucune loi de justice ne saurait permettre, car un travail fini ne saurait justement produire une richesse infinie et il faut enfin que l'effet soit proportionnel à la cause. Qu'un homme donc dispose de sa fortune, qu'il fasse travailler son argent par son industrie propre, tant qu'il voudra, mais que, par le seul mécanisme de la capitalisation, son argent produise tout seul, pendant qu'il est à ses affaires ou à ses plaisirs, une suite indéfinie de coupons, cela ne peut être juste, et condamner cela, ce n'est pas vouloir abolir la propriété privée, c'est

au contraire veiller à ce que la propriété légitime ne soit pas spoliée, à ce que le salaire du travailleur, qui est bien, lui aussi, une propriété, ne soit pas diminué pour assurer le bien-être du capitaliste oisif.

C'est qu'en effet, puisque la vente des produits industriels ou agricoles sert à rémunérer les coupons des actionnaires ou les loyers du propriétaire, il y a une part du produit de cette vente qui ne revient pas aux producteurs du produit ; les salaires de tous les travailleurs sont diminués pour payer, de façon ou d'autre, l'intérêt du capital. Il y a des oisifs dont le luxe, le bien-être et la paresse sont entretenus par la sueur des travailleurs et ils peuvent l'être indéfiniment. Cela ne saurait être juste. La justice exige que le système capitaliste disparaisse pour que, le capital ayant cessé, non pas d'exister, mais de demeurer aux mains des particuliers, l'intégralité du prix des produits de toute nature soit répartie entre tous les producteurs proportionnellement à leur production.

Pour cela le moyen est simple, et les progrès de l'industrialisme lui-même l'ont inventé et amené presque à son point de maturité. Est-ce que partout, à l'heure présente, on ne voit pas le capital collectif, la propriété collective substitués à la propriété individuelle ? Y a-t-il une

industrie, un commerce, une exploitation minière de quelque importance qui appartienne à un seul homme ? Ni le Creusot, ni Baccarat, ni Saint-Gobain, ni le Bon Marché, ni le Louvre, ni Carmaux, ni Anzin n'appartiennent à un seul. Toutes ces entreprises appartiennent à une collectivité d'actionnaires tout comme nos Compagnies de chemin de fer. Il est vrai qu'elles appartiennent à une collectivité particulière qui les administre et les exploite pour son compte personnel. Qu'y aurait-il donc de si étrange et de si scandaleux à ce que l'État, moyennant sans doute quelque indemnité, se substituât aux actionnaires dans toutes ces entreprises et dans toutes les autres de quelque nature qu'elles puissent être ? Au lieu d'un groupe restreint d'actionnaires au profit desquels se faisait l'exploitation, il y aurait le groupe complet de toute la nation française. La propriété de la terre, des immeubles, des machines, de l'outillage, des matières premières et de la monnaie, bien qu'indivisible, inaliénable, permanente et collective, n'en resterait pas moins réelle pour chacun des membres de la collectivité. Ce serait une expropriation de quelques-uns au profit de tous, rien n'empêcherait que cette expropriation fût faite à titre onéreux, pour cause d'utilité publique, comme tant d'autres expropriations, et cela

épargnerait au collectivisme tout reproche d'injustice. Ce serait une évolution et non pas une révolution ; en tous cas, cette révolution ainsi entendue ne serait ni injuste ni violente : elle ne serait pas violente, car il suffirait d'une loi pour transformer ainsi le régime de la propriété ; elle ne serait pas injuste, puisque les précédents propriétaires recevraient une indemnité.

Une fois établie la propriété collective, tous les produits seraient intégralement distribués aux producteurs. Chacun recevrait la part totale à laquelle il aurait droit, on ne prélèverait plus sur le salaire une prime destinée à entretenir le capitaliste oisif. Ce serait vraiment le règne de la justice.

Et ce serait aussi, continuent les socialistes, le règne d'une organisation scientifique et vraiment économique du travail.

Car, en même temps, et par le fait même que l'État serait seul dépositaire de la richesse nationale, seul agriculteur, seul mineur, seul convoyeur, seul industriel et seul commerçant, tous les intermédiaires inutiles se trouveraient supprimés entre le producteur et le consommateur, toute l'énergie nationale tournée à la production constituerait une immense coopérative à la fois de consommation et de production, et ainsi se

trouverait réalisé ce rêve des économies bourgeoises, l'achat direct du consommateur au producteur sans autres intermédiaires que l'indispensable convoyeur et l'indispensable entrepositaire. Et ce n'est pas tout. Cet avantage économique du collectivisme est même presque insignifiant à côté de celui que nous allons maintenant faire connaître, qui, à lui seul, suffirait à assurer le bonheur social et qui, seul aussi, permet d'organiser le travail de façon vraiment scientifique.

Le plus grave défaut économique de la société capitaliste n'est pas dans son injustice. La raison se révolte contre l'injustice, mais on s'y résignerait encore si ce régime d'injustice était, du moins, un régime de sécurité. Le travailleur tolérerait peut-être que les oisifs lui prissent son beurre si, du moins, il était assuré, en se résignant, d'avoir constamment du pain. Or, c'est ce qui n'arrive pas. La condition de l'ouvrier dans le système capitaliste n'est pas seulement injuste, elle est précaire. Il y a dans la production des périodes d'activité extrême alternant avec des périodes de calme et même de stagnation ; à la surproduction succède l'arrêt de la production, en sorte que, pour l'ouvrier, le surmenage alterne avec le chômage. Et les deux lui sont presque aussi nuisibles l'un que l'autre. Car le surmenage, s'il augmente

quelque peu son gain journalier, use ses forces et, durant le chômage, les privations les usent encore. Tantôt il travaille trop, tantôt il ne travaille pas assez. Tandis que l'organisme humain ne se trouve bien que d'un travail à peu près régulier et d'une nourriture également régulière, le travail est si mal distribué et organisé que la production se fait par à-coups violents suivis de repos imprévus et calamiteux, si bien que les économistes ont vu dans cette alternance de la surproduction et de l'arrêt de la production une loi économique. Et eux-mêmes n'hésitent pas à en rapporter la cause aux cupidités du capital, à la spéculation. Qu'il y ait, en effet, une invention nouvelle ou qu'un nouveau débouché vienne à s'ouvrir, les gains s'accroîtront ; les intérêts augmentant, les capitaux afflueront, chacun s'efforcera de produire pour satisfaire les besoins nouveaux ; puis, tout d'un coup, quand la consommation sera saturée, les ventes s'arrêteront, le stock des marchandises arrêtera la production et le chômage commencera. Si les capitaux avaient moins afflué, si les concurrences eussent été moins âpres, on aurait proportionné la production aux besoins de la consommation, on aurait canalisé cette production de façon à ce qu'elle fût à la fois et régulière et durable. Mais, au contraire, les

concurrents, laissés aux libres appétits de leurs convoitises, n'ont su rien organiser, rien prévoir; ils n'ont songé qu'aux bénéfices de l'heure présente, chacun s'efforçant de devancer et d'évincer son voisin.

Le problème économique est, en vérité, au moins dans ses données générales, enfantin de simplicité. Il s'agit seulement de proportionner la production à la consommation et, pour cela, il est clair qu'il faut calculer et prévoir la consommation pour y adapter la production. Dans le système capitaliste, l'industrie produit toujours un peu au hasard sans avoir d'autre certitude que les divinations de son flair, de son sens commercial. Mais l'ère des devins doit être close aussi bien dans le domaine économique que dans les autres. Il faut substituer à cette divination incertaine les prévisions infaillibles de la science. Et c'est ce que fera et que peut seul faire un État collectiviste.

A l'aide donc des statistiques, d'après les données de l'hygiène et les tables de population, d'après les mouvements constatés par les statistiques, on calculera d'avance la quantité d'objets de consommation de toute nature, comme une usine ou une famille établissent et calculent la nature et la quantité de leurs approvisionnements.

Ce calcul une fois fait, on n'aura plus qu'à répartir la production totale des objets à consommer entre tous les producteurs. On fera faire chaque travail au meilleur moment, au meilleur endroit, de la meilleure manière. Ainsi le travail sera vraiment organisé selon les lois de la science économique. Le débit en sera réglé sur les besoins et les désirs de la consommation. Il n'y aura plus ni surproduction ni arrêt, ni surmenage ni chômage.

Qu'un État collectiviste puisse faire ces calculs et organiser ainsi le travail, cela est bien évident, grâce aux renseignements de toute nature que l'État peut centraliser — et que, seul, il puisse le faire, c'est ce qui est aussi clair, car c'est seulement dans un État de ce genre qu'il n'y a pas place pour la concurrence, pour la spéculation et, par conséquent, pour les possibilités de surproduction ou de disette.

Par là le travailleur serait assuré d'un travail continu et d'une rémunération régulière. Plus de disettes, plus de chômages, plus de surproduction, plus de surmenage. A la place de la production fiévreuse et de ses arrêts imprévus et capricieux, une canalisation savante de la production proportionnée à la consommation, le débit réglé d'une turbine à la place d'un torrent fougueux et

dévastateur. Et que faut-il pour cela? Des observations, du raisonnement, des données et du calcul avec l'autorité suffisante pour soumettre l'activité nationale aux résultats scientifiques de ce calcul. Voilà ce que réalisera aisément un État collectiviste. Et, de la sorte, il fera régner le bien-être en même temps qu'il exorcisera l'injustice. La justice, l'abondance, la sécurité régneront enfin; ce sera l'âge d'or retrouvé, le paradis reconquis.

II

Quelle sera, dans un État ainsi organisé, à supposer qu'il puisse s'organiser ainsi sans encombre, la condition du travailleur manuel? — Tout d'abord, il aura son travail réglé, son existence assurée. Il ne risquera plus d'avoir un jour trop à faire et, le lendemain, pas assez ou rien du tout. Il lui est même permis d'espérer que, grâce aux progrès du machinisme, le travail humain exigera de moins en moins d'effort musculaire pour finir par se borner à un simple travail de conduite, d'adaptation et de surveillance, la machine faisant tout ce qui exige une dépense de force et produit la peine physique, ne laissant à

l'homme que l'indispensable application intellectuelle. Même, grâce à la vitesse et à la complexité des machines, le temps de travail matériel pourra s'abréger de plus en plus. A la journée de huit heures pourra peut-être succéder la journée de sept ou même de six heures, de cinq heures, de quatre heures. Arrivé à ce stade, le travail manuel, réduit, d'ailleurs, à son minimum d'effort, ne suffira plus à absorber l'homme qui deviendra libre d'employer le reste de son temps à développer ses facultés intellectuelles, artistiques, tout ce qu'il y a en lui de plus noble et de meilleur; les forces brutes de la nature domptées par l'homme et efficacement aménagées feraient leur œuvre mécanique de forces et permettraient enfin à l'homme, à tout homme, de cultiver en lui son humanité. Ainsi s'ouvrent grandioses les perspectives que le socialisme découvre : le travail corporel réduit à peu près à rien devient, au lieu d'un labeur écrasant et déformateur de la beauté humaine, une sorte de délassement, de récréation. L'homme peut enfin, en toute liberté, se livrer à la culture de son être intellectuel et moral. Ce qui était, jadis, le privilège d'un petit nombre devient, grâce aux progrès de la science, de la bonne organisation sociale, le commun apanage de tous les hommes.

La valeur des produits sera d'abord établie et tarifée d'après le nombre d'heures de travail nécessaires à la production, en y comprenant, ainsi qu'il est juste, non seulement les heures de travail manuel direct de l'ouvrier, mais aussi la quantité dûment répartie des heures de réflexion, de calcul, de bureau, de surveillance sociale, de police, d'administration, de travaux d'utilité générale qui ont rendu possible la production agricole ou industrielle. Chaque objet de consommation aura ainsi sa valeur cotée d'après le travail que sa production a exigé. L'ouvrier à son tour — et par ouvrier il faut aussi bien entendre le juge, le gendarme, l'ingénieur de voirie, le mécanicien, que l'ouvrier producteur direct — sera rémunéré d'après le travail fourni, à l'aide de bons qu'il pourra échanger contre des objets de même valeur. Mais la valeur des bons qu'il touchera ne représentera pas tout à fait la valeur nette de sa production. Non seulement, en effet, il faudra déduire les frais généraux de l'exploitation sociale en attribuant une part de la production aux administrateurs, aux ingénieurs, en un mot aux fonctionnaires, ce qui n'est, à proprement parler, ainsi que nous venons de le remarquer, que reconnaître la part effective qu'ils prennent à toutes les productions par le service social qu'ils rendent, mais

encore il faudra réserver sur la somme totale des objets produits une part destinée à subvenir aux besoins des enfants, des vieillards, des malades, des infirmes, des impotents de toute nature. Il y aura donc un déchet et, pour subvenir aux besoins des non-valeurs, le travailleur devra voir la valeur de son heure de travail n'être pas tout à fait équivalente à la valeur de sa production. Si, par exemple, il y a un dixième de non-valeurs, de non-travailleurs, chaque travailleur ne recevra que les neuf dixièmes de la valeur de sa production. L'heure de travail vaudra neuf dixièmes de l'objet produit en une heure. Il faudra, en un mot, travailler dix heures pour que les bons de travail puissent s'échanger avec un objet qui aurait coûté neuf heures à produire. L'heure de travail représentera donc avec une rigoureuse exactitude la part de consommation totale à laquelle l'ouvrier a droit d'après les évaluations antérieures. L'heure de travail, ainsi que le voulait Karl Marx, devient ainsi l'unité de la valeur et le bon de travail constitue la seule monnaie que doive connaître un état collectiviste.

Mais avec cette monnaie on peut se procurer tous les objets de consommation que l'on veut. L'ouvrier n'en est pas seulement dépositaire, il en est véritablement propriétaire. Il en dispose comme

il l'entend; il la donne, s'il veut, à un autre, il l'échange pour l'objet quelconque qu'il désire consommer. Il choisit ses habits et ses chaussures, son linge et ses aliments; il choisit aussi son habitation et il la meuble selon ses goûts. S'il veut travailler à la place d'un autre compagnon qui préfère se reposer, il touchera à sa place le bon de travail et pourra choisir dès lors sa maison plus grande ou plus confortable, améliorer sa nourriture ou son logement.

Jusque-là tout va encore assez bien : tant que le dessin de la société collectiviste demeure schématique et abstrait, il est simple, cohérent et séduisant. Mais dès qu'on veut entrer dans le détail et se demander comment ce système pourra fonctionner dans le concret, les choses en se compliquant se gâtent, l'incohérence apparaît et les vices du système sautent aux yeux.

Et d'abord tout le système repose sur l'organisation de la production que l'on proportionne aux besoins présumés de la consommation. Plus la proportion est exacte, moins il y a de forces perdues, mieux le travail est organisé. Mais il est bien clair que de deux choses l'une : ou l'on laissera libre la consommation et alors les variations du désir, les soubresauts de la mode, les conséquences même de nouvelles inventions survenant

en cours d'exercice échapperont à toute prévision, et la proportion ne pourra être établie ; ou bien on sacrifiera à l'exactitude des prévisions la satisfaction des variables désirs et alors les consommateurs, ne pouvant se procurer ce qui leur serait agréable, seront mécontents. Ainsi donc, dans le premier cas, il y aurait aussi bien que maintenant des objets périmés et démodés, des « rossignols », en fin de compte, du travail perdu et, dans le second, une entrave, une gêne apportée à la libre satisfaction des désirs ; dans les deux cas, le mécontentement renaîtrait. Et sans doute les objets de première nécessité ne manqueraient pas, l'extrême misère serait toujours évitée, mais toute tentative pour embellir la vie, pour en hausser le ton et l'agrémenter par des nouveautés utiles ou tout au moins agréables serait refrénée ; la vie serait assurée mais médiocre.

C'est bien là le point douloureux du collectivisme et où se fait voir tout le faible du système. Sous prétexte d'organisation scientifique du travail, il subordonne tout à des prévisions et atrophie tout élan vers le mieux-vivre, décourage toute initiative et se condamne à traiter en ennemi tout inventeur. Car les prévisions ne peuvent reposer que sur les statistiques qui résument le passé, on ne prévoit que d'après ce qu'on a

déjà vu, l'avenir est donc, et par cela même, condamné à répéter servilement le passé et tout espoir de progrès demeure aboli.

Il est aussi facile de prévoir que les heures de travail ne peuvent pas diminuer autant que le disent les socialistes : le but du machinisme est double, il permet à l'homme d'accroître les produits et de diminuer la peine ; jusqu'à présent, la machine a servi beaucoup moins à diminuer la peine qu'à augmenter la production et par conséquent à augmenter la consommation. Il se peut assurément que la consommation étant arrivée à un étiage où elle s'arrêtera, les progrès mécaniques ne servent plus qu'à diminuer le travail humain, mais ces progrès ne sont pas indéfinis, l'homme devra toujours travailler, ne fût-ce qu'à surveiller les machines, durant un temps fort notable qui dépassera toujours le temps des récréations. Que si l'on conteste le bien-fondé de nos prévisions, parce que l'expérience ne peut les prouver, nous sommes pour le moins aussi bien fondés à contester les prévisions des socialistes, car l'expérience non plus n'établit rien qui puisse les autoriser. Tout au plus peut-on admettre que la journée de huit heures pourra prochainement se réaliser. Mais la journée de huit heures est loin d'être une récréation, elle ne comblera pas le fossé qui sépare à

cette heure le travailleur de la main du travailleur de l'idée.

Que si le collectivisme veut chercher à progresser, il devra entretenir un corps d'inventeurs qui seront chargés de découvrir les nouveautés capables d'augmenter le plaisir ou de diminuer la peine. Mais alors encore, si l'on veut, comme on le dit, laisser le travailleur libre d'user comme il lui plaît de ses bons de travail, on ne peut pas savoir, on ne peut prévoir d'avance la faveur que rencontreront auprès du public les inventions officielles. Et qui donc pourra prévoir, quand un inventeur officiel proposera au public une nouvelle forme de sièges, ou une étoffe nouvelle, ou une couleur nouvelle, la quantité qu'il en faudra fabriquer d'après l'engouement ou la satisfaction du public? Le désir est chose mobile, libre, spirituelle, on ne peut scientifiquement le déterminer. Par conséquent, si on n'arrive pas à le réglementer, la prévision d'un grand nombre d'objets de consommation devient impossible et tout le système croule.

Le collectivisme n'est cohérent et ne peut se soutenir que s'il s'appuie sur une réglementation à la fois minutieuse et complète, qui s'étende à tout et à tous. Autrement, les désirs qui se porteraient à la fois sur des objets peu nombreux en-

treraient en lutte, et je veux que le magasin public livrât toujours l'objet au prix exact de son évaluation, au premier qui le requerrait ; qui pourrait empêcher celui-ci de le céder à un tiers moyennant un plus grand nombre de bons de travail? Et voilà le trafic qui revient et même la spéculation. Si chacun a la libre disposition des bons représentatifs du travail, rien n'empêchera l'ouvrière coquette de sacrifier les besoins de son estomac au désir des fanfreluches ; rien n'empêchera l'ouvrier de négliger d'acheter du pain ou de la viande pour se procurer de l'alcool. Cette ouvrière et cet ouvrier peuvent gaspiller leur gain et leur condition sera pareille à celle qu'ils auraient eue en dehors du socialisme. De toutes façons, le socialisme, s'il veut aboutir, doit en venir à la réglementation ; il faut, s'il veut procurer avec certitude la sécurité, qu'il supprime la liberté. Collectivisme et liberté sont deux termes inconciliables.

Quelle sera maintenant la situation du travailleur dans sa famille sous le régime socialiste ? C'est ce qu'il est assez difficile de décider. Y aura-t-il encore une famille et un foyer ? La femme restera-t-elle à la maison pour soigner le ménage, préparer le repas, veiller au bon entretien du linge ou des vêtements, ou bien, travaillant de son côté, logera-t-elle simplement avec son mari,

comme en un garni, et paieront-ils en bons de travail l'hospitalité, les repas et les services de l'État? Les socialistes, sur ce point, ne sont pas d'accord. Si nous nous en tenons à ce que nous disent les plus libéraux d'entre eux, la femme resterait ce qu'elle est actuellement, tout son labeur consisterait à garder la maison, à préparer les aliments, à tenir enfin le ménage, selon les coutumes traditionnelles de notre race française. Le travail extérieur du mari devrait suffire à l'entretien de la famille ; tout le travail de la femme serait réservé à l'intérieur. Mais si la socialisation du travail est complète, comment y aurait-il encore un travail domestique quelconque? L'État, comme il est tailleur, cordonnier, boulanger, ne devra-t-il pas être aussi le seul maître d'hôtel et l'unique restaurateur? Ménage, cuisine, ravaudage, blanchissage, tout sera fait par la collectivité, et c'est le seul moyen de tout faire avec le moins de travail possible. La femme donc devra travailler aussi bien que l'homme ; comme son mari, elle recevra en salaire des bons de travail, et tant que leurs enfants seront incapables de travailler ils devront aussi toucher une part de bons proportionnelle à leur nombre et qui assure leur nourriture, leur logement et leur entretien.

La question se complique si l'on se préoccupe

de l'éducation des enfants. Ici, la doctrine socialiste est très nette et unanime : on consent à laisser à l'homme sa femme, mais on lui prend ses enfants. Les enfants appartiennent à l'État avant d'appartenir à leur famille ; le père n'a sur eux que les droits que l'État lui laisse et celui-ci veut bien consentir à ce que le père et la mère les gardent sous leur toit et soient chargés de leur entretien et de leur nourriture jusqu'à ce que ces enfants soient en âge de se suffire, mais c'est une pure concession. L'État s'arroge le droit, s'il trouvait un mode d'élevage plus économique ou qui lui paraîtrait meilleur, de l'employer. Car l'État réclame pour lui seul le droit d'instruire l'enfant et de l'élever. Ce n'est pas le père de famille qui a la fonction de former l'enfant à sa propre image, c'est l'État qui doit former seul l'enfant, selon le type social qu'il a décrété. L'instituteur est chargé de dresser l'enfant à la discipline socialiste.

C'est aussi l'instituteur et non plus le père ou l'enfant lui-même qui décidera, d'après les aptitudes de l'enfant, du métier que l'État lui attribuera. Car c'est là le nœud vital de l'État socialiste. Il ne saurait être permis aux individus de choisir comme au hasard, d'après leurs ambitions, leurs velléités ou leurs désirs, les fonctions qu'ils doivent remplir. Il en est ici tout à fait de même que

pour la production et pour la consommation des objets matériels. L'État a besoin d'un certain nombre de savants, d'ingénieurs, de professeurs, de juges, de médecins, d'employés aux écritures, comme d'un certain nombre de tailleurs, de bottiers, de boulangers, de maçons, de charpentiers, de couvreurs, de forgerons ; il serait tout à fait inutile et nuisible même qu'il y eût plus d'aspirants à une fonction que la production sociale n'en exige, il y aurait ici pléthore et là-bas disette. Il faut donc que l'État distribue les enfants selon leur nombre et leurs aptitudes entre les divers emplois. L'État seul sait de combien d'hommes il a besoin dans chaque fonction. Seul donc il est apte à régler la production nationale. Ses instituteurs ou ses contremaîtres sont qualifiés pour discerner les aptitudes des enfants et des jeunes gens. Ce seront donc les instituteurs et les contremaîtres qui détermineront l'emploi des énergies des jeunes gens. La famille n'a rien à y voir.

Cela évidemment suppose que, tous les ans, il naît dans l'État une proportion d'enfants aux aptitudes diverses, telle que tous les ans on puisse avoir la quantité suffisante de bottiers, de tailleurs, de menuisiers, de savants, d'architectes, d'ingénieurs, de médecins, etc. Mais il est clair que cette proportion, si elle existe, ne dépend que

du hasard. Aussi l'idée socialiste poussée jusqu'au bout comme, par exemple, l'a poussée Platon, conduit-elle naturellement à ne pas laisser au hasard une production si importante, la plus importante de toutes, celle dont toutes les autres dépendent, puisque c'est la production des agents mêmes de la production, et, par conséquent, à constituer la République socialiste sur le type de nos haras. Car, pour produire des carrossiers, des chevaux de selle ou des limoniers dans la proportion même où il est besoin, on sait bien comment s'y prendre ; et pourquoi la prévoyance de l'État, quand elle s'étend aux chevaux, ne pourrait-elle s'étendre aux hommes? C'est là le point décisif du socialisme, celui que l'on n'ose avouer, celui que Platon, au contraire, plus clairvoyant et plus audacieux, mettait à la base de toute sa République, si bien que lorsque « le nombre nuptial » venait à être oublié et la proportion des aptitudes humaines troublée, il devait forcément s'ensuivre la dislocation sociale (1).

Et qu'on le remarque bien, si le socialisme ne va pas jusqu'à ce point, s'il recule ou s'il hésite, il fait faillite à toutes ses promesses, car il nous avait promis l'organisation scientifique du travail

(1) *République*, l. x.

en réglant la production sur la consommation ; or, si on ne connaît pas d'avance et, par conséquent, si on n'arrête pas, si on ne fixe pas, si on ne réglemente pas le nombre des futurs consommateurs, on s'enlève le moyen de faire une évaluation sérieuse de la consommation ; et si, après cela, voulant régler la production sur la consommation, on ne s'attache pas d'abord à régler la production des producteurs, on fait encore faillite, car, faute d'avoir déterminé la relation première entre les consommateurs et les producteurs, on est condamné à ne pouvoir établir aucune proportion entre la consommation et la production. Pour répondre à cette critique, il ne suffirait pas de dire que la consommation sera toujours proportionnelle au nombre des naissances et que chaque génération se suffit à elle-même, contenant en proportion voulue les hommes nécessaires à toutes ces productions, car il y a différentes vocations, et d'ici aux temps lointains... et problématiques où le machinisme appliqué à tout aura rendu égaux et uniformes tous les efforts dans n'importe quelle branche de la production, il y aura des emplois différents qui exigeront des aptitudes différentes ; et comment le législateur collectiviste qui se pique de ne rien laisser au hasard et qui veut, en toutes choses, proportionner la production à la

consommation, abandonnerait-il sans la régler, sans y apporter la détermination et la prévision, la production des individus nécessaires pour remplir tous les emplois?

Ainsi, nous voyons se vérifier cette assertion, dès longtemps opposée aux socialistes, que la solution du problème social qu'ils proposent exige une réglementation minutieuse et poussée jusqu'à l'odieux. Ils sont tellement préoccupés d'assurer la sécurité qu'ils suppriment tout à fait la liberté.

Et non seulement la liberté économique, mais toute liberté spirituelle, toute liberté de l'art, toute liberté de conscience. Comment dans une organisation fondée sur la détermination de la production en vue d'une consommation scientifiquement prévue pourra-t-on autoriser la recherche souvent vaine et en tout cas toujours contestée de nouvelles formes d'art? Ne sera-t-on pas amené à considérer les artistes novateurs comme des bouches inutiles, comme d'incurables paresseux, perturbateurs des prévisions officielles, dignes par là même d'être condamnés au travail forcé? Et l'État pourra-t-il souffrir que des hommes, au lieu de produire des objets manufacturés, passent leur temps à des spéculations métaphysiques, à des contemplations ou à des prédications religieuses?

Tout culte ne sera-t-il pas regardé comme une occupation antiéconomique et tout sacerdoce comme un parasite ?

Les écoles où seront instruits les enfants seront-elles contraintes d'enseigner la même doctrine morale ? Ou bien chaque maître, selon ses convictions, pourra-t-il enseigner la doctrine de son choix ? L'État professera-t-il, comme il professe un dogmatisme économique, un dogmatisme moral ? Imposera-t-il à tous les citoyens un conformisme de pensées religieuses, métaphysiques, morales, ou les contraindra-t-il au positivisme, à l'athéisme pratique ? S'il n'ose pas s'y résoudre, il y aura donc dans la société des hommes dont le travail échappera aux prévisions économiques et qui, consommant sans produire, ne pourront être que difficilement tolérés, car ils ne devront paraître que des parasites, et s'il s'y résout, que devient cette liberté de conscience et de pensée dont le monde moderne paraît si fier ?

Il est donc infiniment peu probable que l'État collectiviste laisse subsister la famille telle que nous la voyons. Il laissera, sans doute, durant quelque temps aux jeunes gens la liberté de leur choix, bien que toutes ses tendances, ainsi que nous venons de le voir, le poussent, là encore, à réglementer. Si dans une famille quelqu'un se

blesse, devient infirme ou tombe malade, l'incapacité de travail dûment constatée donne immédiatement droit aux soins médicaux et à la quantité de bons de consommation nécessaire aux besoins de l'impotent. Mais ici une question se pose encore : dans la plupart des cas l'hospitalisation commune est infiniment plus économique et par conséquent moins onéreuse pour la collectivité que la cure à domicile, l'État collectiviste pourra-t-il souffrir, dès lors, que les malades se fassent soigner chez eux? N'est-il pas conforme à son programme de justice, d'égalité, d'économie, d'imposer à tous les salles communes et les soins en commun de l'hôpital? A moins que par un sentiment d'humanité bien étrange, bien opposé à toutes les tendances de l'État collectiviste, on ne supprime les hôpitaux et que, par une libéralité aussi inattendue que peu scientifique, on ne réorganise le service médical à domicile pour chacun des citoyens.

Il semble bien que nous puissions maintenant nous rendre un compte exact de la condition du travailleur dans le socialisme. Il est assuré contre les risques du surmenage, du chômage, de la maladie, des infirmités et de la misère ; en revanche, il perd à peu près toute liberté. C'est à peine s'il est libre de se choisir une compagne et de dis-

poser de la valeur de son travail. Et encore ne peut-il pas, pour troubler les prévisions, conserver trop longtemps les bons épargnés sans en consommer la valeur. Il ne peut donc pas constituer un patrimoine ni laisser d'autre héritage que quelques rares objets mobiliers. De plus, s'il ne court pas le risque de la misère extrême, en revanche il renonce à toute espèce de chances. Il ne pourra jamais s'élever, ni améliorer sa condition. Telle elle a été au début, telle elle sera plus tard. Personne n'aura plus dans sa giberne le bâton de maréchal, parce qu'il n'y aura plus de maréchaux du travail, du commerce ou de l'industrie. Un Potin, un Boucicaut ne peuvent se produire dans l'État collectiviste. S'il y a encore des inégalités de conditions, elles viendront des hasards de la naissance qui font que celui-ci aura l'intelligence propre aux emplois élevés, tandis que celui-là ne pourra remplir que des fonctions subalternes.

Tout ainsi est sacrifié à cette assurance contre la misère qui paraît bien avoir été la préoccupation principale du socialisme. Et en un sens, le succès de ce système auprès des masses ouvrières est un terrible réquisitoire contre l'état économique actuel. Car n'est-il pas triste de penser que pour pousser à la Révolution le peuple des travailleurs

il suffit ou à peu près de leur promettre un état social où personne ne risquerait plus de mourir de faim ? Assurée, médiocre, stationnaire, minutieusement réglementée jusque dans les intimités les plus chères et aujourd'hui les mieux closes, telle serait donc la condition du travailleur dans cet État collectiviste. Mais évidemment à une condition, c'est qu'un tel État soit possible, que les promesses qu'il fait puissent véritablement être remplies. Le peuvent-elles ? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

III

N'oublions pas que le but final du collectivisme est de proportionner la production aux besoins de la consommation, de façon à éviter la surproduction aussi bien que la disette, le surmenage aussi bien que le chômage, d'un mot à organiser scientifiquement le travail, et de façon aussi à ce que, dans la distribution de la richesse, aucune partie de la richesse produite ne soit injustement détournée au profit de riches oisifs, au détriment des travailleurs. Or, ce but de bien-être et de justice peut-il être atteint ? Les conditions qui le rendraient possible sont-elles réalisables ? C'est

par là seulement que l'on peut juger le collectivisme et le juger en lui-même, car si les travailleurs veulent préférer la sécurité à la liberté et s'ils aiment mieux renoncer aux chances pour ne pas courir de risques, on peut bien les blâmer, mais il n'y a guère moyen de les convertir. Car enfin ils sont les maîtres, et si les bourgeois et les écrivains sont vivement touchés de la perte de la liberté, il ne faut pas penser que l'ouvrier à l'étroit dans ses logements malsains, sans cesse soumis aux dures disciplines de l'usine ou de l'atelier, privé par le surmenage et par le travail de la femme de la jouissance de son foyer, soit effrayé de la perspective de loger dans les garnis de l'État, de manger dans ses restaurants. L'essentiel pour lui est d'être mieux logé, de manger mieux et surtout d'être bien sûr de manger. Ce qui afflige le bourgeois ne saurait l'affliger, il ne peut regretter des biens qu'il n'a pas connus. Aussi, la plupart des réfutations que l'on fait du socialisme manquent-elles leur but auprès des ouvriers. Les écrivains, les orateurs raisonnent en bourgeois, pour des bourgeois qui ont toujours eu un chez eux propre, avenant, sinon confortable et luxueux, qui ont vu toujours devant eux la table servie, la cheminée flambante en hiver, et qui connaissent les vacances et les loisirs. Ces réfutations et ces

critiques n'atteignent pas le public que prêchent et endoctrinent les socialistes. Mais si on arrivait à montrer avec une parfaite clarté que le collectivisme n'est qu'une utopie, qu'il ne se réalisera jamais parce qu'il ne peut pas se réaliser, que la nature des choses s'oppose à sa réalisation et que, par conséquent, toutes les promesses des collectivistes ne sont que chimères et billevesées, que l'expropriation des capitalistes et des propriétaires actuels n'empêchera ni l'injustice dans la répartition des richesses, ni le chômage, ni la misère, on aurait, je crois, une plate-forme plus large pour combattre le socialisme, grâce à laquelle on pourrait peut-être convaincre les ouvriers que la Révolution ne changera rien aux maux dont ils souffrent et que le soleil qui se lèvera au lendemain du « grand soir » éclairera les mêmes misères et les mêmes injustices.

Et je sais bien, en effet, que l'oisiveté et la paresse capitalistes ne participeront plus indûment à la distribution des richesses; dans l'État collectiviste n'y aura-t-il pas d'autres oisivetés ou d'autres paresses? Car, si on ne prélève plus sur les produits du travail la part du capital, on prélève la part des improductifs, la part des enfants, des vieillards, des malades, des infirmes, et... des paresseux. Oui, des paresseux. Car l'assistance

étant devenue obligatoire et tout homme qui n'a pas de quoi se vêtir ou de quoi manger devant être vêtu et nourri aux frais de la société, il s'ensuit que tous les bons compagnons du poil dans la main feront le plus qu'ils pourront l'école buissonnière de l'atelier. Et je veux bien que tout un système de visites médicales, de privations et même de pénalités diverses soit institué pour prévenir la paresse et pour la punir, les paresseux n'en existeront pas moins, assurés qu'ils seront de ne pas mourir de faim, et il faudra inventer à leur intention tout un corps de fonctionnaires surveillants et répresseurs qui absorbera sans rien produire une partie des produits du travail social. On paye en nos temps une prime au capital, on payera, si le socialisme vient à triompher, une prime à la paresse, à moins qu'on ne décrète la peine de mort pour les paresseux, et encore faudrait-il rémunérer le bourreau.

Que si l'on pense pouvoir corriger les paresseux par la perspective de la prison, il ne faut pas se faire d'illusions sur l'efficacité de la peine. Car la privation de la liberté, toute redoutable qu'elle soit, sera bien moins cruelle dans le régime socialiste que dans tout autre. C'est qu'en effet le travailleur sera tenu de fournir la quantité de travail qui lui sera prescrite au lieu même qui lui

sera désigné. Il ne pourra ni prendre un congé ni même se déplacer sans une autorisation sous peine de mettre en défaut l'équilibre de la production et de la consommation. Et, sans doute, dans les conditions actuelles de l'industrie, il en est à peu près de même, et le travailleur ne peut, sans de très gros risques, abandonner le pays ni même parfois l'atelier où il travaille. Mais, cependant, il le peut à ses risques et périls, il demeure son maître, il en a conscience, et il sait que s'il quitte son pays, sa ville ou son atelier, il risque peut-être la faim, mais sûrement pas le gendarme. Dans le régime socialiste, c'est le gendarme qu'il risquerait. Tout travail y est un travail forcé. La prison ne saurait être beaucoup plus dure. A moins qu'on ne revienne aux châtiments corporels. Mais que devient alors la douceur humanitaire?

En dehors des travailleurs proprement dits et des invalides de toute nature, il faudrait encore rémunérer sur les produits du travail, et les gendarmes, et les médecins, et les professeurs et instituteurs, et les juges, et les fonctionnaires de tout ordre qui, de l'ingénieur et du statisticien au ministre, ordonneront, surveilleront le travail, le règleront, l'assureront, mais n'y participeront pas. Cette armée parasitaire des fonctionnaires qui, à

cette heure, absorbe le plus clair de l'impôt, alors cependant qu'il y a tant de capitalistes tout à fait indépendants qui pourraient, en surveillant l'emploi de l'impôt, défendre leur bien, comment ne s'augmenterait-elle pas au-dessus de toute mesure lorsque les travailleurs manuels seront les seuls à avoir intérêt à ce que diminue le nombre des budgétivores? Quels moyens auront-ils pour se rendre compte du nombre des parasites et de leur inutilité? D'une part, les candidats à toutes les élections leur promettront en public de diminuer le nombre des fonctionnaires, et, d'autre part, les mêmes candidats promettront à leurs agents électoraux de créer en leur faveur d'agréables sinécures. Nous savons d'ores et déjà comment cela se pratique. La psychologie du candidat et celle de ses agents, pas plus que la psychologie de l'homme, ne changera parce que le régime sera changé.

Voilà donc, d'un côté, les paresseux et, de l'autre, les fonctionnaires inutiles qui, infailliblement, reconstitueront le parasitisme social. Et cela sans aucun profit pour personne. La situation de capitaliste excitait le désir et l'ambition ; beaucoup d'inventions, d'améliorations générales sont issues du désir d'arriver à se constituer une fortune, à s'assurer une rente et à l'assurer à ses

enfants. De plus, le corps des capitalistes constitue dans un État une réserve de fonds qui peuvent être très utiles aux moments de crise, au moment d'une guerre, par exemple, ou d'une catastrophe imprévue et, enfin, ce corps, par nature, est un corps tranquille, lourd à ébranler, capable d'enrayer, par sa résistance, non pas toute nouveauté, mais les changements trop fréquents et les nouveautés trop aventurées. Les capitalistes sont à la fois des excitateurs d'action, des entraîneurs pour l'économie, des coffres pleins de réserves utiles et des freins indispensables. Les paresseux, au contraire, ne servent à rien qu'à donner des exemples déplorables, ils excitent à ne rien faire, et les fonctionnaires inutiles donnent les mêmes exemples et, par surcroît, pour justifier l'existence de leur fonction, font souvent du mal. Rien n'est dangereux, dans une administration, comme un fonctionnaire qui n'a rien à faire.

L'injustice ne sera donc pas bannie de l'État collectiviste, les travailleurs travailleront encore pour des gens qui ne font rien. Et la proportion exacte entre la consommation et la production ne pourra pas être mieux établie que la justice.

Car, d'abord, les statistiques sur lesquelles tout repose ne seront ni faciles ni même possibles à établir. Le collectivisme, dans ses déductions,

commence par les supposer établies et bien établies. Elles constituent, en effet, les données en dehors desquelles le problème de la production des richesses proportionnelles aux besoins de consommation, en un mot de l'organisation du travail, ne peut être résolu. Or, comment pourra-t-on évaluer les besoins de consommation ? En se basant, sans doute, sur le nombre des habitants et sur la quantité de denrées agricoles et de produits industriels nécessaires à la nourriture, à l'habillement et au logement de ces habitants. On pourra aussi évaluer la quantité d'objets d'utilité un peu moins immédiate, d'agrément ou de luxe même qui seront nécessaires pour donner satisfaction aux désirs. Et on saura ainsi à peu près ce que la production doit fournir à la consommation.

Mais c'est cette production qu'il faut maintenant et assurer et régler. Or, s'il est relativement facile d'assurer la production industrielle et de la régler comme on veut, il n'en est pas du tout de même des productions agricoles. La gelée, la sécheresse, les pluies peuvent faire manquer la récolte et bouleverser tous les calculs. Les laboureurs n'en auront pas moins travaillé, au contraire. Il faut tant de millions d'hectolitres de blé pour la consommation annuelle, on a donc emblavé, dans ce but, une quantité suffisante de

terres ; des pluies d'automne pourrissent le grain, comment suppléer à cette récolte qui manque? Une épizootie ravage les granges, comment retrouver la quantité de viande qui a disparu ? Ce sont là évidemment des événements imprévus et imprévisibles ou, du moins, qu'on ne voit pas jusqu'ici comment on pourrait prévoir. Il n'en faudra pas moins distribuer leurs bons de travail aux agriculteurs.

Il n'y a, évidemment, qu'un seul remède, c'est que l'État ait constitué des réserves monétaires qui, en cas d'accidents semblables, lui permettront d'acheter à l'étranger les denrées agricoles qui pourraient manquer. Jusque-là encore tout va bien, car ces achats à l'étranger ne sont pas un accident extraordinaire, ils constituent, au contraire, l'état normal de la vie économique. Une foule d'objets de consommation, par exemple, le café, le thé, le poivre, la vanille, les bois de construction, nous viennent de l'étranger ; c'est l'étranger qui nous fournit la matière première d'un grand nombre d'industries, par exemple le coton. A notre tour nous sommes exportateurs d'un grand nombre de produits. Si nos propres produits ne suffisent pas à établir la balance, notre monnaie fait l'appoint. Il en sera tout à fait de même dans l'État collectiviste. Et comme la

France, pour prendre l'exemple qui nous touche de plus près, est un pays importateur de monnaie puisque nous n'avons pas de mines d'or ni d'argent, il faudra, en fin de compte, que nous produisions une quantité d'objets destinés à l'exportation suffisante pour équilibrer les objets à importer. Car, malgré toutes les théories des économistes, si l'on fait entrer la monnaie, comme il le faut faire, au nombre des marchandises, et si l'on arrive à établir la balance exacte des totaux d'importation et d'exportation, on verra qu'en fin de compte il y a équilibre entre les entrées et les sorties et que si cet équilibre est rompu, la nation importatrice mange son capital et penche vers la ruine (1).

Dans les échanges de l'État collectiviste avec les autres pays deux hypothèses sont possibles : ou les échanges s'équilibrent directement entre

(1) En écrivant ceci je ne veux pas dire que toute nation qui exporte plus qu'elle n'importe, selon le sens ordinairement donné à ces mots d'après les statistiques actuelles du commerce, se ruine; je suis en cela d'accord avec les économistes que l'augmentation ou la diminution de la richesse nationale ne peut s'évaluer par la balance entre l'exportation et l'importation, parce que, dans l'état actuel des choses, vu l'imprécision et les lacunes des statistiques, on ne peut s'en rapporter absolument à ces documents, mais il n'en reste pas moins, ce me semble, incontestable, que l'excédent *total* (s'il était connu) des importations sur les exportations constitue une diminution de la richesse nationale et *vice versa*

marchandises ou ces échanges ne s'équilibrent pas, et l'intervention de la monnaie devient nécessaire.

Si les échanges s'équilibrent, que la France, par exemple, avec ses vins, ses articles de Paris, ses soies ouvrées, etc., arrive à payer son café, son thé, ses bois de construction, etc., la solution du problème est simple : l'État collectiviste n'aura qu'à calculer la quantité de vins, d'articles de Paris, de pièces de soie, etc., nécessaire pour faire le troc. Cependant, ce troc s'effectuera toujours de façon désavantageuse pour l'État collectiviste. D'abord, si les objets qu'il demande à l'étranger sont de première nécessité, la spéculation libre de l'étranger élèvera ses prix, et alors il faudra doubler, tripler, décupler peut-être la quantité de pièces de soie nécessaire pour équilibrer la quantité, par exemple, de sacs de blé nécessaire à la consommation. Mais, comme la production a été prévue et réglée sur les besoins présumés, on ne pourra satisfaire les exigences des étrangers vendeurs de blé, et la disette menacera. Ou on devra, pour faire l'appoint, recourir à des réserves monétaires. Et nous venons ainsi au deuxième cas.

Mais la monnaie elle-même, l'or et l'argent, sont en France des articles d'importation ; on

pourra donc fournir l'appoint tant que dureront les réserves économisées par la société capitaliste, mais, une fois ces réserves dévorées, on ne pourra plus se procurer de métaux précieux qu'à l'aide d'échanges contre des produits agricoles ou industriels. Dès lors, quand il y aura impossibilité d'acheter du blé, il y aura impossibilité tout aussi grande d'acheter de la monnaie. Il ne serait possible d'éviter non seulement la disette, mais la famine, que si on avait eu le soin de constituer de fortes réserves. Mais cela suppose toujours que l'État collectiviste exporte de temps en temps plus qu'il n'importe.

Et justement l'État collectiviste, dont la tendance constante est de réduire le plus possible sa production afin d'économiser la peine, sera à peu près infailliblement plutôt importateur qu'exportateur. Surtout s'il a besoin de produits de première nécessité, tels que le blé, ce qui, ne l'oublions pas, est le cas de la France au moins une année sur deux, il sera à la merci de l'importateur étranger. Et alors ce n'est plus seulement la misère qui menacerait, mais la famine générale. Le peuple collectiviste deviendrait un peuple de meurt-de-faim.

Après une crise de ce genre, l'État collectiviste sentirait certainement le besoin d'augmenter la

production afin de constituer des réserves suffisantes pour en prévenir le retour ou de les reconstituer, et on aurait alors, comme sous le régime capitaliste, une période de surproduction et de surmenage. Et rien ne prouve encore que l'étranger voulût se rendre acquéreur des produits ainsi accumulés. Un pays n'est sûr d'écouler ses productions que lorsque ces productions sont indispensables aux pays voisins qui ne peuvent se les procurer nulle part ailleurs à aussi bon compte ; un pays, au contraire, qui importe des denrées indispensables telles que le blé, le bois ou le charbon, est à la merci de ses vendeurs. L'État collectiviste étant, en effet, le seul acheteur et le seul vendeur dans la nation tout entière, rien n'est plus facile que de lui imposer des prix. Isolé au milieu des autres peuples, il serait dans la situation d'une usine qui ne pourrait se procurer du charbon qu'en l'achetant à ses concurrents. Elle serait acculée à la faillite certaine ; celle de l'État collectiviste ne le serait pas moins. La loi de l'offre et de la demande, niée et supprimée à l'intérieur par un coup d'autorité, retrouverait toute sa force au dehors et ferait sentir tous ses effets. Le salaire de famine, supprimé à l'intérieur, serait remplacé par la vente de famine.

Pour qu'un État collectiviste pût vivre au milieu

de concurrents étrangers, il faudrait qu'il fût en état de se suffire, de produire lui-même tout ce dont il a besoin. On reviendrait à l'idéal des temps anciens où, en prévision de la guerre, chaque nation devait travailler à se suffire. L'immense progrès apporté par la facilité des communications, par la rapidité des échanges deviendrait nul. Avant tout il faudrait, au prix des plus grandes fatigues, arriver à pouvoir se passer de ses voisins, et ainsi toute l'économie de peine obtenue, par hypothèse, grâce à une meilleure organisation du travail, serait perdue par l'infériorité des conditions du travail collectiviste obligé de faire produire du blé, par exemple, à un sol ingrat, sous un climat défavorable. Ainsi, peu à peu, tous les avantages promis par le collectivisme s'évanouissent devant la critique. Il ne reste que la médiocrité du système et la médiocrité de la condition de tous. Un peuple collectiviste serait un peuple de pauvres gens, mal outillés, travaillant dans de mauvaises conditions, au rebours de tout progrès, exploités par une nuée de paresseux et de fonctionnaires. Hostile à toute innovation, rebelle à toute initiative, toutes les têtes y seraient courbées sous le joug de la discipline et de la réglementation.

Si le monde allait au collectivisme, il marche-

rait au rebours de tout progrès, il entraverait les échanges entre les divers pays, il forcerait à produire et à travailler dans des conditions antiéconomiques. Au lieu de considérer le monde comme un vaste atelier de production où chaque contrée peut plus économiquement que les autres fournir tel ou tel produit et dans lequel les échanges servis par les merveilleuses facilités des communications permettent d'avoir, en tout lieu, chaque objet au meilleur compte possible, le collectivisme rétablirait les antiques barrières. Le télégraphe, les chemins de fer, les bateaux à vapeur ne serviraient plus au trafic international. A l'activité immense, encore qu'un peu fiévreuse, dont le monde nous fournit le spectacle admirable succéderait une atonie morne, la défiance des peuples entre eux.

Aussi les collectivistes ont-ils proclamé l'internationalisme de leur doctrine. Un sourd instinct peut-être autant que des raisonnements clairs les pousse au cosmopolitisme, à l'abolition des patries. Et ils pensent que si le collectivisme s'établissait dans l'humanité tout entière, ce serait alors véritablement l'âge d'or. Mais l'énormité même du rêve en montre toute la chimère. S'il faut attendre, pour que le collectivisme puisse s'établir, que tous les peuples y viennent, des siècles pourront

passer avant que l'humanité tout entière soit convertie. Et alors même que tous les peuples accepteraient la doctrine, que l'univers ne formerait qu'une immense coopérative, c'est alors que l'inégalité des races et des climats rétablirait les différences et ramènerait l'ère des injustices. Car les besoins, d'un peuple à l'autre, ne sont pas les mêmes, et la poignée de riz qui suffit à la nourriture d'un Hindou, d'un Japonais ou d'un Chinois ne saurait suffire à un Français ou à un Anglais. En Europe même, l'Italien et l'Espagnol ont, de par leur climat et leur constitution physique, moins de besoins qu'un Anglais ou un Belge. Comment répartir les bons de travail sans risquer des injustices et comment répartir le travail lui-même? Les bons seront-ils de moindre valeur pour le travail des Italiens que pour celui des Anglais, pour le travail des Asiatiques que pour celui des Européens? Un travail égal, fait par un homme jaune, sera-t-il moins rétribué que celui qu'aura fait un homme blanc? Pense-t-on que les jaunes citoyens de la République mondiale, et qui ne seront pas les moins nombreux, accepteront sans rien dire une telle inégalité? Cependant, si cette inégalité n'existe pas, c'en est fait de la race blanche, car elle sera dans la gêne quand les autres seront dans l'aisance, et si les autres se

contentent de la gêne, elle est condamnée à mourir de faim. A moins qu'on n'estime que la race blanche étant destinée à fournir les chefs supérieurs de la collectivité, la race jaune fournirait les chefs subalternes, et les noirs, sans doute, constitueraient l'armée des travailleurs. Ainsi l'esclavage, sous une autre forme, se trouverait rétabli et la doctrine d'égalité que prétendait être le collectivisme aboutirait à la plus monstrueuse des inégalités, à celle-là même contre laquelle toute la civilisation a protesté, l'inégalité des races. Il y aurait des races supérieures et des races inférieures, des races de chefs et des races de soldats. Cela ne serait sans doute pas pour déplaire aux intellectuels du socialisme, qui laissent transpirer partout, à travers leurs déclamations, la conviction qu'ils ont de leur suprématie et de leur noblesse natives par rapport à la masse des travailleurs, leur dédain du travail manuel, mais quelle plus sanglante contradiction avec leur point de départ et tous leurs principes ! Car si le collectivisme mondial venait à triompher, c'est alors qu'on pourrait redire :

Humanum paucis vivit genus,

et qu'on en serait exactement au même point vis-

à-vis de la justice, mais avec un recul marqué du progrès, du bien-être général même et de toute la civilisation.

Mais le collectivisme ne se réalisera ni dans le monde ni même dans un État particulier. Il constitue présentement un corps de doctrines et d'aspirations susceptibles d'ameuter les travailleurs contre l'ordre social actuel et d'arriver ainsi par un coup de force, sous les apparences de la légalité ou même sans ces apparences, à l'expropriation des gros capitalistes, des grands propriétaires. Mais une fois cette révolution opérée, la force des choses seule, l'instinct universel de la possession rétablirait, d'abord en contrebande, puis ouvertement, la propriété mobilière et même l'immobilière, les biens-fonds et les capitaux. Même ce seraient les capitaux mobiliers qui seraient d'abord reconstitués et tout le reste par eux. Ainsi finirait l'aventure ; après une expropriation viendrait une appropriation. C'est l'opération connue sous le nom de vol.

Fût-il réalisable et en le prenant en lui-même, le collectivisme ne paraît pas plus désirable. L'ouvrier n'y est assuré que d'une chose, de ne pas mourir de faim, il ne court plus de grands risques, mais aussi il n'a plus aucune chance, il voit autour de lui moins d'aisance et moins

de prospérité, la condition de tous étant médiocre, il y a moins d'inégalités, mais l'émulation est morte, morte l'ambition et avec elles le souci de l'action rénovatrice et les initiatives. La liberté n'existe plus, il n'y a que la pensée, que la religion ou l'athéisme — l'athéisme plutôt —, que les livres de l'État. Point de famille, ou si peu, et point de foyer; des enfants qu'on voit naître, croître, grandir, mais dont l'âme ne vous appartient pas puisqu'on n'a pas le droit de leur inculquer autre chose que la doctrine de l'État. Horreur du travail regardé officiellement comme un mal, et qu'on doit par conséquent réduire le plus possible. Car la seule chose que le socialisme considère dans le travail, c'est la peine qu'il cause et que, par conséquent, il faut le plus possible diminuer. Le travail est traité tout à fait en ennemi, regardé comme une sorte de maladie que la bonne organisation économique de la société doit tendre à éliminer. De là vient que la condition du travailleur manuel est toujours regardée par les socialistes comme une condition inférieure. Si bien que pour rétablir l'égalité il faudrait, dans le système, obliger tout le monde à faire dans un atelier une tâche journalière. Dans le fond, ces doctrines qui se disent égalitaires sont imprégnées d'aristocratisme. Du haut de leur cerveau les

intellectuels du socialisme se regardent comme supérieurs aux travailleurs de l'outil. En haut, il y a eux, les prêtres de l'idée, les missionnaires du verbe, et en bas il y a la foule, la foule qui, ainsi que l'expliquait récemment M. Jaurès, est incapable par elle-même de s'élever à comprendre le juste et le vrai, et qui a besoin de ces truchements intellectuels qui sont les orateurs ou les écrivains.

Il faut consommer tout ce que l'on gagne, car à quoi bon économiser puisque les bons de travail ne conservent pas indéfiniment leur valeur d'échange et que l'État se charge de veiller sur nos vieux jours? La plaie du parasitisme accroît encore la médiocrité générale : fonctionnaires et paresseux grèvent inutilement le budget et consomment sans produire. Les travailleurs peinent pour nourrir ces frelons et avec eux tous ceux que, sous prétexte d'art, de science, de littérature, d'intellectualité, l'État veut entretenir. L'ouvrier ne court plus de risques extrêmes, mais il n'a non plus aucune chance de s'élever au-dessus d'un étiage social sans liberté, partant sans noblesse et sans grandeur. Les horizons seraient limités de toutes parts. Pas de danger de misère, mais pas de trouée sur la fortune. Le travailleur serait attaché à son atelier, à la besogne fixée par

l'État, comme l'était à la glèbe le serf du régime féodal. Nous n'avons pas, à dessein, parlé de toutes les injustices que renferme le système, nous n'avons voulu qu'en montrer les impossibilités pratiques, les médiocrités tristes. Le travailleur se plaint, aujourd'hui, de sa condition. Il est vrai qu'elle est loin d'être ce qu'elle devrait être, ce qu'elle pourrait être. Mais, dans le socialisme, elle serait peut-être plus sûre, mais à coup sûr plus médiocre. Sans craintes tragiques, mais sans aucune sorte d'espoir. Elle ressemblerait à la condition peu enviable du chien au cou pelé de La Fontaine content d'être sûr de manger tous les jours avec les autres la même soupe d'eau de vaisselle et de pain de son.

CHAPITRE VII

LA CONDITION DU TRAVAILLEUR DANS LE CATHOLICISME

Dans le précédent chapitre nous nous sommes efforcé de chercher quelle pourrait être la condition du travailleur dans le socialisme, et nous avons montré que l'établissement du régime collectiviste était impossible, que le socialisme appartenait aux domaines nuageux du rêve et de l'utopie, et que si, par impossible, il venait à se réaliser, il n'empêcherait pas le parasitisme social de s'exercer au profit des fonctionnaires et des paresseux ; il assurerait l'ouvrier contre les risques de la misère, mais il lui enlèverait toute chance d'élévation, condamnerait tous les citoyens à une vie médiocre, et procurerait enfin la sécurité au détriment de la liberté et de la noblesse de la vie. Le socialisme, d'ailleurs, ne voit dans le travail manuel qu'une peine et un pis aller, et ainsi la condition du travailleur manuel se trouve dans le socialisme à la fois assurée, enchaînée, dédaignée

et médiocre. En face de ces effets du socialisme, nous voudrions chercher maintenant quelle pourrait être ou devrait être la condition du travailleur dans un État où les lois du catholicisme seraient à la fois régulatrices et inspiratrices de tout le régime social.

Il semble d'abord que cette recherche soit en elle-même paradoxale, puisque, tandis que le socialisme ne se propose pour fin que l'amélioration de la vie terrestre, la fin dernière du christianisme ne se trouve que dans la vie éternelle. Il ne serait cependant pas impossible, si vraiment, comme l'affirme le catholicisme, cette vie éternelle est la fin dernière, la destination suprême de l'homme, que la considération de cette destination, que la poursuite de cette fin fussent seules capables d'ordonner comme il faut la vie terrestre présente et, par conséquent, l'établissant dans sa véritable condition, de lui faire produire le maximum de bonheur. En sorte que s'il venait à ressortir de nos recherches que l'atmosphère chrétienne, et spécialement catholique, est favorable au bonheur humain, et s'il était vrai de dire, ainsi qu'il a été dit, que la religion chrétienne n'assure pas seulement le bonheur des hommes dans l'autre monde, mais qu'elle le fait encore dans celui-ci, il en résulterait, en faveur de la vérité des doctrines du

christianisme, sinon une preuve tout à fait complète, du moins une forte présomption. Car, lorsque par le fait seul que l'on s'attache à poursuivre une fin, on réussit d'autant mieux en certains objets secondaires adressés à cette fin, c'est une preuve que ces objets avaient bien véritablement leur condition d'existence dans la subordination à la fin, comme lorsque, voulant éviter la lourdeur de tête qui résulte d'une trop grande ingestion de nourriture, nous nous levons de table sur notre appétit, et que nous constatons par après que, par le fait seul que nous avons proportionné notre nutrition aux exigences de notre cerveau, nous avons amélioré par là même notre estomac, nous expérimentons que l'estomac a sa fin dans l'équilibre et le bon état du cerveau. Et ainsi, si la vie terrestre est heureuse et l'est d'autant plus qu'elle se préoccupe davantage et même se soucie uniquement de la vie future, cela prouve bien que c'est la vie future qui est la vraie fin de la vie présente, et que cette vie n'a de sens que par l'autre, et trouve en cette autre sa condition.

I

On parle beaucoup des doctrines sociales du catholicisme, même parfois de ses doctrines éco-

nomiques, et il semble bien que la question de la condition du travailleur doive ressortir à ces doctrines économiques ou sociales. Cependant à le regarder de bien près, on s'aperçoit que le catholicisme, comme tel, s'il a incontestablement des principes sociaux, n'a, à proprement parler, ni doctrine sociale, ni doctrine économique, au moins précisées et détaillées (1). Tout au plus, peut-on déduire quelques conséquences immédiates de sa dogmatique morale, et l'on peut après appliquer ces conséquences à un certain nombre de faits économiques et sociaux, de façon à en tirer une doctrine du droit. C'est ce qu'ont fait beaucoup de théologiens et quelques sociologues, ce que nous ferons nous-même plus loin. Les systèmes ainsi formés constituent bien des doctrines, et même des doctrines catholiques, puisqu'elles sont professées par des catholiques, déduites avec plus ou moins de rigueur des principes du catholicisme, mais on n'a pas le droit de les appeler les doctrines du catholicisme. Car elles sont multiples — et cela seul suffirait à établir notre thèse — et le catholicisme, en toute matière, n'a qu'une doctrine unique.

(1) On verra par le développement ultérieur en quel sens et avec quelles restrictions il faut prendre cette formule qui, ainsi présentée, peut surprendre et paraître trop absolue.

Si, en effet, l'on entend par doctrine économique un système d'organisation de la richesse, c'est à peine si l'on trouvera dans la morale catholique quelques préceptes qui se rapportent à l'acquisition des richesses et à leur usage. Il ne faut pas voler, dit le Décalogue, il ne faut pas s'approprier injustement le bien d'autrui, il ne faut donc pas acquérir injustement la richesse en dépouillant celui qui possède. La propriété existe donc, elle est légitime. Mais comment s'acquiert-elle? Est-ce par le travail direct, par héritage familial, en vertu d'une ordonnance de la loi sociale? Sur tous ces points — si importants, cependant, que selon qu'on les résout en tel ou tel sens on appartient à des écoles économiques contradictoires, — le Décalogue est muet. Jusqu'où s'étend le droit de propriété? Doit-il aller jusqu'à immobiliser le sol aux mains du premier occupant, ou bien y a-t-il pour les nouveaux venus un droit de partage? Le régime de la propriété terrienne doit-il être la propriété privée ou la propriété collective? Le christianisme, en lui-même et par lui-même, ne fournit aucune réponse absolue et définitive. Jusqu'où s'étend le droit, pour le fils, de succéder à son père, d'hériter de lui? A-t-il le droit absolu de lui succéder dans ses charges et dans ses commandements comme dans ses propriétés mobi-

lières ou immobilières? — Vous ne trouverez non plus à aucune de ces questions une réponse véritablement dogmatique et unanime, par conséquent catholique. Aucun théologien ne se croirait le droit de condamner le mir russe, ni d'inquiéter la conscience des Tartares chez lesquels règne l'indivision des prairies de la steppe; le système du jubilé biblique ne serait condamné par personne, et, cependant, il est tout à fait opposé à notre conception de la propriété. Les Jésuites établirent au Paraguay un état collectiviste; (1) les catholiques, en général, les ont loués; on ne voit pas que personne les ait dogmatiquement blâmés, et si on les a accusés d'hérésie économique, personne, que je sache, ne les a accusés d'hérésie religieuse et dogmatique. Voilà pour le domaine purement économique : l'Église n'a pas un système particulier qu'elle déclare découler absolument du dogme touchant le régime de la propriété. Et sans doctrine sur ce point, il ne saurait y avoir de doctrine économique.

L'Église n'intervient pas davantage pour régler dogmatiquement le statut social, et, par consé-

(1) Sur la constitution communiste des « Rèductions », un jeune docteur en droit vient d'écrire une étude fort intéressante et très bien documentée : *Le Communisme au Nouveau-Monde*, par François Sagot, gr. in-8°, Larose.

quent, on ne peut dire qu'elle ait une doctrine sociale. L'Église n'a pas condamné l'esclavage, elle a dit aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres, aux maîtres de traiter humainement leurs esclaves, elle n'a pas excommunié les propriétaires d'esclaves. Elle n'a pas excommunié davantage les propriétaires de serfs. L'esprit du christianisme était favorable à la libération des esclaves, à l'émancipation des serfs, mais le dogme, sur ces deux points, n'a rien édicté, rien imposé. S'il y avait eu une doctrine, il y aurait eu des décisions sur ces points, et, comme conséquence, des anathèmes et des excommunications. Or, comment pourrait-on dire qu'il y a une doctrine sociale là où l'esclavage et le servage ne sont ni ordonnés ni défendus? L'Église ne commande ni ne défend l'esclavage, le servage ou l'égalité civique, pas plus qu'elle n'a de préférence pour une forme quelconque de gouvernement. Monarchie, aristocratie, démocratie, l'Église n'en condamne aucune, n'en prescrit aucune. L'Église ne demande qu'une chose en politique, en sociologie, en économique : c'est à savoir que les droits ne soient point lésés, que la justice soit respectée. Elle a une doctrine juridique, une doctrine morale, et, par voie de conséquence, elle étend sa juridiction sur les relations économiques, sociales et

politiques des hommes; elle dit ce qui, dans ces relations, pourrait léser la justice; elle prêche en toutes choses la charité; mais si elle interdit l'injuste, elle ne fixe pas et ne cherche pas à fixer quelles sont, parmi les variétés du juste, ou plutôt du non-injuste, celles qu'il convient à un moment donné de choisir et d'ordonner. C'est aux économistes à fixer les lois des relations purement économiques : si l'on travaille de telle façon, il en résultera telle ou telle variation dans la production; si l'on répartit de telle manière la richesse produite, voilà ce qui résultera de cette distribution; telles sont les lois que la science économique formule. Dans sa partie vraiment scientifique et positive, elle énonce simplement le rapport d'un antécédent à un conséquent, elle n'est ni morale ni immorale, ni juste ni injuste, pas plus que la physiologie n'est bienfaisante ou malfaisante quand elle dit : si vous faites une injection de curare, vous paralyserez les nerfs moteurs, ou, si vous faites respirer du chloroforme, vous enlèverez la sensibilité. Et, ce disant, elle peut servir à l'empoisonneur aussi bien qu'au médecin, mais elle n'en est pas responsable. La science véritable constate des relations, et ne fait que cela.

Mais, dès que l'on s'empare des antécédents pour produire les conséquents, on se sert alors

des lois scientifiques comme de moyens pour des fins, on sort alors de la science pure et, de façon ou d'autre, on entre dans le domaine de la morale. Or, les économistes, même ceux qui se prétendent le plus rigoureusement scientifiques, n'ont pu jamais se tenir strictement dans le domaine des lois, ils ont eu toujours des préoccupations de fins, et par là, n'observant pas assez soigneusement eux-mêmes les lois de la division du travail, ils sont entrés dans le domaine des sociologues et des moralistes. Car si tout dans un livre d'économie politique converge vers cette idée que le but de l'activité humaine est le maximum de production, ou le maximum de consommation, ou le minimum de peine, ou l'établissement de l'égalité, ou toute autre idée analogue (1), que l'auteur le veuille ou non, toutes ses observations s'en ressentiront, toutes ses formules en seront et déviées et faussées. C'est pour cela qu'on a pu dire qu'il y a une économie politique morale

(1) Il suffit de lire la plupart des économistes à prétentions scientifiques, tels que Ricardo, Stanley Jevons et nos « libéraux » ou « orthodoxes » français pour s'apercevoir que sans même qu'ils paraissent s'en douter, ils donnent pour but à toute l'économique le maximum de production, par conséquent le maximum de consommation, par suite encore le maximum de jouissance. Au contraire, la plupart des écrivains socialistes sont hantés d'une double idée, c'est que la richesse a surtout pour but de diminuer la peine et que son organisation doit

et d'autres qui ne le sont pas, une économie politique chrétienne. Je ne connais pas, pour ma part, de livre d'économie politique purement et strictement positif et scientifique ne s'inquiétant que de constater et de mesurer les diverses relations d'ordre économique, laissant aux moralistes, aux sociologues le soin d'utiliser pour des buts sociaux la connaissance des lois ; mais cela prouve simplement qu'il n'y a pas d'économistes purement économistes, cela ne prouve pas que l'économie politique purement scientifique ne puisse pas et même ne doive pas exister. L'économie politique véritable ne doit être ni morale ni immorale, ni chrétienne ni athée, elle doit être la science économique et rien de plus.

Et, par conséquent, l'Église, la théologie n'a pas à intervenir dans la constatation et la formule des lois économiques. Elle n'intervient même pas pour fixer les fins immédiates auxquelles on peut faire servir la connaissance des lois. Elle interdit

tendre à produire l'égalité parmi les hommes. De là une multitude de confusions. Il est aisé de suivre à la trace ces confusions dans un livre qui a la prétention d'organiser socialement la richesse sans tomber dans le socialisme tout en donnant pour but à l'économique l'établissement de l'égalité. C'est le livre du protestant Ott : *Traité d'économie sociale,* 2 vol. in-12. Fischbacher ; livre fort remarquable, d'ailleurs, et très digne de l'estime que l'on professe pour lui, à la condition d'en surveiller de près les formules et d'en critiquer les déductions.

de se servir des lois économiques dans un but d'injustice et d'expoliation de la faiblesse par la force, mais elle ne décide pas si le but social dernier doit être de réduire le plus possible la peine, ou d'augmenter le plus possible la jouissance, ou de supprimer le plus possible l'inégalité des hommes. L'Église sait que, si diminuée que soit la peine extérieure, il y aura toujours pour les hommes des peines à supporter, que, si accrue que puisse être la jouissance, le désir peut la dépasser encore, que, si réduite que soit l'inégalité, elle existera toujours, en sorte que tous les préceptes et tous les conseils chrétiens de résignation, de tempérance, d'acceptation de son sort auront toujours lieu de s'exercer. Elle laisse donc aux autorités sociales le soin de fixer le but social, de déterminer l'utilité qu'en fin de compte elles veulent faire produire aux moyens économiques : si elles veulent surtout que la peine soit diminuée, il faut adopter un régime de protection et de tutelle vis-à-vis des faibles, frapper toutes les dépenses de luxe de lourds impôts, édicter des lois somptuaires ; si elles veulent, avant tout, que la jouissance et par conséquent la production augmentent, il faut adopter un régime de liberté, favoriser la concurrence et la spéculation, pousser au luxe et à la consommation ; si l'on veut

enfin diminuer l'inégalité, il faudra que l'impôt frappe la richesse acquise, et permette au pauvre d'acquérir à son tour, que la loi favorise le groupement des prolétaires et au besoin entrave le groupement des capitalistes. Ce sont autant de systèmes, mais de systèmes sociaux. Je ne crois pas qu'aucun d'eux mérite d'être appelé plus spécialement catholique. De façon plus ou moins consciente, chacun d'eux inspire ou a inspiré telle ou telle législation, l'Église n'en a condamné, n'en condamne aucune. L'Église n'a pas condamné le protectionisme, elle n'a pas condamné le libre échangisme, elle n'a pas interdit les corporations, elle ne s'est pas élevée non plus contre leur suppression, elle ne condamne ni l'impôt sur le revenu, ni l'impôt progressif, elle ne condamnait pas davantage la taille ou la capitation. Pourvu que, dans le système donné, la justice ne soit point lésée, que les moyens de vivre chrétiennement et moralement ne soient enlevés à personne, l'Église ne proteste pas. On est donc fondé à dire, dans le sens que nous venons d'expliquer, qu'elle n'a pas plus une doctrine sociale complète et détaillée qu'elle n'a une doctrine économique. Ce n'est pas elle, ainsi que nous l'avons montré plus haut (1),

(1) C. IV, l'*Ordonnance sociale*, III, IV.

qui doit fixer l'ordonnance temporelle de la société, elle se contente de surveiller de haut la moralité, la justice intérieure de cette ordonnance. Or, si la science économique purement science jouit comme telle d'une autonomie parfaite, la science sociale, bien que liée de plus près à la morale et dès lors au dogme chrétien, puisqu'elle ordonne des fins, reste aussi indépendante dans l'ordre et la détermination de ces fins. La doctrine catholique demeure en dehors et au dessus.

Et cela, cependant, ne veut pas dire que le catholicisme, comme tel, bien qu'il admette les divers systèmes, n'ait pas dans son dogme même quelque chose qui l'incline à des préférences et qui lui permette de les justifier, que tous les systèmes à ses yeux aient exactement la même valeur et méritent le même respect. Car le catholicisme a non seulement des dogmes précis sur la justice et sur la morale, il a encore un esprit. Or, nous allons voir d'abord quel est cet esprit et quelles peuvent être ses conséquences sur la condition économique et sociale du travailleur.

II

Sociale d'abord. Quelle doit être dans la société aux yeux du catholicisme la situation et la dignité du travailleur manuel ? C'est ce que quelques considérations très simples nous rappelleront.

Et, d'abord, tandis que dans le collectivisme comme dans le paganisme, comme dans toute doctrine naturaliste, on ne considère dans le travail manuel que la peine qu'il occasionne et l'assujettissement auquel il condamne l'homme, qu'en conséquence on le regarde à la fois comme pénible et ignoble, étant un ravalement de l'homme à n'être plus qu'un outil ou un instrument au service de la matière, par conséquent comme un mal dont il faut le plus possible se libérer, qui par lui-même et en dehors de ses fins utiles ne mérite que dédain, dégradant l'homme, œuvre d'esclave et non de citoyen libre, incomparablement au-dessous du travail de la pensée ou même de l'activité guerrière, le catholicisme voit dans le travail manuel en même temps que la peine qu'il donne et l'humiliation qu'il engendre une dignité incomparable, car cette peine et cette humiliation mêmes remplissent dans

l'économie religieuse une fonction expiatoire qui suffit à relever la dignité du travail des mains et par suite du travailleur. C'est, en effet, au lendemain de la chute qu'a été prononcée sur l'humanité cette sentence : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. » Avant la chute, le travail était une occupation ou un jeu, il n'était ni asservissant ni pénible ; après la chute, il devient l'un et l'autre, la terre rebelle, la matière endurcie exigent que l'homme les travaille et les façonne pour avoir de quoi manger. De même que le Prométhée de la Fable, Adam pour avoir voulu dérober le feu céleste est enchaîné au rocher, c'est-à-dire que le soin de sa vie corporelle l'absorbe à tel point qu'il ne peut qu'à grand'peine et par la continuité des efforts successifs de générations nombreuses se libérer et pour quelque temps relever son esprit et sa pensée. Mais par le fait même que le catholique professe le dogme de la chute, par-delà la peine et l'ignominie que tout homme doit constater dans le travail, il doit voir dans la peine l'expiation, et dans l'ignominie l'humiliation rédemptrice. Le travailleur n'est donc plus seulement un esclave ignominieux, sa fonction est noble, c'est une fonction religieuse, expiatoire ; nul homme n'a le droit de la rejeter pour son propre compte sans en fournir au moins

un équivalent ; ceux qui peinent, ceux qui souffrent, qui courbent vers la terre leurs fronts pleins de sueur sont des victimes propitiatoires : si par l'emploi que la société fait de nous ces durs travaux nous sont épargnés, ce n'est pas parce que nous sommes censés valoir plus, c'est aussi bien peut-être parce que nos épaules n'eussent pas été capables de supporter ce fardeau, nos courages d'exercer ce sacerdoce ; leur fonction, du point de vue de l'esprit vraiment religieux, est supérieure à la nôtre, fussions-nous le plus noble des poètes ou le plus grand des savants. D'autant que quelque labeur manuel et quelque fatigue physique assujettissante se mêle à peu près à tous les travaux.

Voyez, d'ailleurs, comme c'est vraiment bien là l'esprit du christianisme. Jésus naît sous le toit d'un charpentier, charpentier lui-même, *faber, fabri filius,* dit l'Évangile. Jusqu'à l'âge de trente ans, il travaille de ses mains avec Joseph ; sur ses trente-trois années de vie humaine, il en consacre trois environ à la prédication, tout le reste du temps en dehors de l'enfance, c'est-à-dire à peu près seize ou dix-sept ans, est employé au travail des mains ; la quantité de ce travail dans la vie de l'Homme-Dieu, par rapport au labeur de l'enseignement, est dans le rapport d'un peu

plus de cinq à un. Qu'est-ce à dire si l'on interprète l'Évangile au pied de la lettre? C'est que Jésus a donné dans sa vie à ce travail obscur, pénible et humilié, une place bien plus grande qu'aux travaux de la parole et de la thaumaturgie. Jésus, résumé de l'humanité, type de la condition humaine, a œuvré de ses mains bien plus longtemps qu'il n'a enseigné, de même que le nombre des heures de travail manuel est bien plus grand dans l'humanité que le nombre des heures de l'activité pensante. Et aux yeux de tout chrétien, le Dieu Jésus a ainsi divinisé le travail corporel tout aussi bien que le travail spirituel, il a mis le premier avec l'autre au moins sur le pied d'égalité. Avant Jésus, le travail corporel, pour les païens, n'était qu'une œuvre d'esclave; pour les vrais croyants, c'était une fonction noble et expiatoire; après Jésus, le travail des mains est encore expiatoire, mais il devient incomparablement plus noble encore qu'auparavant, puisque, en s'y livrant, on fait plus qu'œuvre royale, mais vraiment œuvre divine.

Et les disciples de Jésus l'entendirent bien ainsi. Ils avaient chacun un métier qui les faisait vivre dans le temps que leur laissaient libre leurs œuvres apostoliques : saint Pierre était pêcheur, saint Paul fabriquait des tentes; ce dernier exhorte les

fidèles à se procurer par le travail, non seulement de quoi subvenir à leurs besoins, mais encore de quoi soulager les pauvres (1); il va jusqu'à dire que celui qui ne travaille pas ne doit pas manger (2). Dès les premiers temps, l'Église, dans les canons 51 et 52 du quatrième concile de Carthage (3), ordonne aux clercs d'apprendre un métier pour subsister honnêtement. Le travail des mains fut sévèrement commandé aux moines et aux cénobites, et la règle de saint Bernard le leur ordonne expressément. Cassien et d'autres auteurs attestent que les solitaires de la Thébaïde étaient très laborieux, qu'ils se procuraient par leur travail non seulement de quoi subsister, mais encore de quoi faire l'aumône. Il suffit de parcourir les *Moines d'Occident* de Montalembert pour s'apercevoir du labeur énorme des moines. Ce sont eux qui ont défriché à peu près toute l'immense forêt gauloise; de nos jours encore, les Trappistes défrichent le désert comme à Staouéli ou dessèchent les marais comme dans les Dombes ou dans la Double. Les règles monastiques les plus anciennes, comme celles des Chartreux, consacrent une partie de la journée au travail des mains. Dans presque

(1) *Éph.*, IV, 28.
(2) II *Thess.*, III, 10.
(3) Cité par BERGIER. *Dictionnaire de théologie*, article *Oisiveté*.

tous les ordres religieux, les besognes domestiques journalières sont accomplies par les religieux : le Jésuite, tous les matins, balaie sa cellule et fait son lit. Les Frères coadjuteurs ou convers qui, dans beaucoup de Congrégations consacrées à la prière, à l'étude, à l'enseignement ou à la prédication, doivent faire les grosses et absorbantes besognes, ne sont pas traités avec moins d'égards et de déférence que les profès. Quelques-uns se sont élevés aux plus hauts degrés de la sainteté, hautement vénérés par tous, consultés souvent par les supérieurs, tel le P. Rodriguez de la Compagnie de Jésus, récemment béatifié.

Telle est donc, aux yeux du catholicisme, l'éminente dignité du travailleur manuel. Cette dignité eut son rayonnement jadis jusque dans la société civile. Les corporations de métiers, les sociétés d'artisans occupèrent au moyen âge un rang social important. Un roi de France, de passage à Montauban, logea chez un maître gantier de la ville et ne crut pas ainsi déroger. L'ouvrier manuel, sous l'ancien régime, n'était pas toujours au service de quiconque voulait l'employer. Il travaillait volontiers pour ses clients, mais encore fallait-il qu'ils prissent rang et attendissent leur tour. Et si l'ouvrier, tailleur, cordonnier, maçon ou charpentier voulait s'accorder à lui-même quelque

répit, il fallait bien que les pratiques prissent patience jusqu'à ce qu'il eût marié sa fille, enterré son oncle ou tout simplement tué son porc gras. En quelques villages de France où la main-d'œuvre est rare, où chaque corps d'état a à peine un représentant, on peut encore se faire une idée de l'honorabilité de la condition d'ouvrier dans l'ancienne France. Ajoutez que l'ouvrier s'appelait « le compagnon », qu'il mangeait à la table du patron, lequel traitait d'égal à égal avec tous les gros bonnets et parfois même avec les seigneurs, comme dans les fermes les garçons de pâture ou de labour mangeaient à la table du fermier. A proportion que l'esprit chrétien s'est retiré de nos mœurs, à proportion aussi a baissé l'estime où l'on tenait la condition du travailleur.

Il est vrai, sans doute, que les nobles firent profession de mépriser le travail des mains, ce qui fut la cause que les clercs, une fois prêtres, durent plus ou moins se l'interdire, de crainte d'avilir le sacerdoce ; mais ce que l'esprit féodal, faussé par l'idée chevaleresque et militariste, méprisait ainsi, c'était bien moins le travail lui-même que le fait d'en retirer un salaire, car les dames besognaient dans leurs châteaux à des travaux de quenouille, de broderie, de dentelle, de tissage, de tricot ou de couture. Et ainsi, ce à quoi la féo-

dalité portait du mépris, c'était bien au travail manuel masculin, mais bien plus encore au salaire et à l'argent.

III

Le travailleur est donc estimable aux yeux du catholicisme et sa condition véritablement honorable. Quels sont maintenant ses droits? Par le fait seul qu'il est homme et par là même fils de Dieu au même titre que tous les autres, il a droit à vivre et à vivre en homme. Il fait, par sa naissance, partie d'une société à laquelle il doit ses services, mais qui aussi doit prendre charge de lui. Il lui faut quelques biens matériels pour assurer sa subsistance physique et il y a au-dessus encore un minimum de biens sans lesquels il ne pourrait pas être moral. Car si l'homme, depuis sa naissance, ne pouvait se procurer que le strict nécessaire, il devrait consacrer tout son labeur à chercher sa nourriture, à se mettre à l'abri du besoin immédiat, de la mort par inanition et, dès lors, quel temps lui resterait-il pour s'élever au-dessus de la condition bestiale, pour s'instruire de ses devoirs d'homme et, par suite, pour les pratiquer? De là l'enseignement de saint Thomas,

que Léon XIII a repris et proclamé (1), qu'il faut un minimum de biens naturels pour pratiquer la vertu. Et cela ne veut pas dire seulement, ainsi que récemment l'a prétendu un commentateur bizarre, que l'homme a besoin de ne pas mourir de faim pour pratiquer la vertu, car il est trop clair qu'un homme mort ne peut plus être vertueux et il est très peu probable que saint Thomas et Léon XIII aient voulu écrire pour proclamer solennellement une si évidente naïveté, mais cela veut dire qu'il faut au-dessus du strict nécessaire quelque chose encore qui permette à l'homme de relever la tête et d'apercevoir le ciel.

Il résulte de ces principes que par lui-même le travail de l'homme a une valeur au-dessous de laquelle il ne peut être apprécié sans injustice, et cette valeur correspond à ce minimum de biens sans lesquels sa subsistance physique et morale n'est plus possible ; par conséquent, le travail humain ne peut pas sans injustice être mis sur le pied d'une marchandise matérielle et son acheteur n'a pas le droit de l'avilir de façon à le rémunérer le plus faiblement possible sans tenir compte des besoins du travailleur. Les dogmes moraux du

(1) Dans l'Encyclique *Rerum novarum*.

catholicisme nous amènent donc à reconnaître à la base de l'économique le principe du salaire minimum et à établir ce minimum un peu au-dessus de ce qui est strictement nécessaire à la subsistance physique. Le dogme moral ne va pas plus loin, c'est maintenant à la science économique d'en déterminer les applications et d'en tirer les conséquences. Mais quel que soit le but que l'on assigne au labeur économique, diminution de peine, augmentation de jouissance, progrès vers l'égalité, on devra de toute façon, au moment d'établir les prix, tenir compte inflexiblement des exigences de la justice par rapport au salaire du travailleur et, par conséquent, organiser autour du salaire minimum comme autour d'un axe fixe la détermination des salaires. Et ce minimum encore une fois ne doit pas être un salaire de misère, un salaire de famine, mais un salaire suffisant et par conséquent un salaire d'homme rassasié. On peut discuter sur les conséquences à tirer de ces principes, sur le salaire familial, sur le taux du salaire minimum, mais sur le principe même de ce salaire on peut dire que, pour les catholiques, la question est tranchée. Léon XIII a condamné, de la façon la plus nette, le libéralisme économique et le principe du marchandage. Il y a une limite morale au-dessous de laquelle le salaire ne doit

pas descendre et cette limite demeure au-dessus de la limite incompressible au-dessous de laquelle il n'y a plus qu'un salaire de famine.

Il n'est pas difficile de comprendre que tous les prix se trouvent relevés par là et comme il faut bien que si le travailleur reçoit une part plus grande dans la distribution de la richesse, la part du capital et de la rente soit diminuée d'autant, la doctrine catholique apparaît comme diminuant la part des capitalistes dans la distribution de la richesse produite, pour augmenter d'autant celle qui revient justement aux travailleurs. Par rapport au libéralisme qui favorise les forts et les riches, le catholicisme paraît se ranger du côté des pauvres et des faibles et cependant il ne fait que rétablir l'équilibre et revenir à la justice. On peut donc dire en ce sens non pas qu'il y a une économie politique chrétienne, ce qui, ainsi que nous l'avons vu, n'a aucun sens, mais qu'il y a une économie sociale chrétienne qui soumet toutes les opérations économiques aux principes du christianisme et fait dépendre des besoins légitimes de l'ouvrier le minimum de salaire et influence par là l'échelle entière des valeurs.

Je ne crois pas que, par ailleurs, le catholicisme professe des doctrines économiques. Les théologiens ont, il est vrai, condamné au moyen âge le

prêt à intérêt, mais depuis, se basant sur ce qu'ils ont appelé les motifs extrinsèques, ils ont permis que le capitaliste reçoive une indemnité en faveur du risque ou du dommage qu'il a encouru en mettant son argent à la disposition des tiers. Et qu'on le motive comme on l'entendra, le fait demeure le même, c'est à savoir que le capitaliste reçoit un prix en échange de son prêt. D'autant que les raisons mêmes sur lesquelles s'appuyaient les théologiens n'ont par elles-mêmes rien de dogmatique, empruntées qu'elles sont à Aristote, tirées de la raison et de ce que l'on regardait au temps d'Aristote comme scientifique, de ce qui représentait alors la vérité économique, mais sont aujourd'hui très contestables pour ne pas dire fausses purement et simplement. Car la raison principale de l'interdiction de l'intérêt de l'argent, c'est que l'argent n'a pas par lui-même une force productive ; si donc le prêteur l'avait gardé, son argent n'eût rien produit, il n'a donc droit à aucune rémunération, pas plus que s'il avait prêté un objet quelconque improductif et qu'on lui rend en même quantité et de même qualité (1). Mais il ne faut pas y penser beaucoup pour s'apercevoir que toutes ces raisons ont été inventées pour justifier

(1) Saint Thomas, IIa IIæ, q. LXXVIII, art. I, cite lui-même Aristote, *Éthic*, lib. V, c v, et *Politic.*, lib. I, c. v et vi.

la pratique et les idées communes parmi les hommes estimés des cités grecques. Dans ces petites agglomérations, de même que dans nos villages, on eût regardé comme indigne et vil quiconque aurait exigé une rémunération du prêt d'une mesure de blé, de farine, d'huile ou de vin, et nous-mêmes nous ne songerions, en aucune manière, à réclamer le prix d'un service rendu qui ne risque en rien de nous appauvrir et nous occasionne à peine un dérangement. Tel est le prêt à commodat du droit romain et celui dont parlent les théologiens. Durant de longues périodes économiques, tout le temps où l'argent monnayé ne put trouver d'autre emploi que celui de demeurer dans un coffre à la disposition de son possesseur, on comprend que l'on ait assimilé l'argent au blé, à la farine, à l'huile et au vin destinés à la consommation et qui ne produisent rien. Mais, dès que l'organisation économique des temps modernes a eu créé le crédit, on s'est aperçu que l'argent ne devait pas être assimilé à une denrée de consommation, mais à un instrument de production, tel qu'un outil ou une machine quelconques. Car l'argent monnayé est un instrument qui aide à la circulation des richesses, un outil économique, il représente de la force accumulée, il a en lui-même et par lui-même une valeur, il

enferme donc en lui une force latente qui, employée, peut produire des valeurs nouvelles. Une génisse à l'étable peut rester improductive tout comme l'argent dans un coffre ; si cependant on la loue, on peut à bon droit retirer un prix de sa location parce que celui qui l'a louée peut la conduire au taureau et en avoir un veau et du lait. L'argent ne s'use pas, il est vrai, comme les autres outils, il n'en a pas moins une force productive qui, comme telle, mérite d'être rémunérée. Ce sont ces idées qui amenèrent les théologiens, tout en continuant à condamner le prêt à intérêt, à admettre des motifs extrinsèques qui autorisaient la conscience du prêteur à retirer de son prêt non pas une rémunération, mais une indemnité pour le manque à gagner, pour le risque encouru, pour le dommage éprouvé enfin (*lucrum cessans, periculum sortis, damnum emergens*).

C'est ainsi que la théologie, tout en maintenant la rigueur de ses principes : *Mutuum date, nil inde sperantes,* en a varié les applications selon les circonstances et les milieux économiques. Et, ce faisant, elle n'a pas véritablement changé, car elle avait de tout temps admis que la location d'un outil ou d'un instrument de production avait droit à une juste rémunération. Or, l'argent, qui, jadis, n'était pas un outil, en

est maintenant devenu un. Il ne constitue donc plus ce que l'on entendait autrefois par *mutuum*.

Pour la propriété, pour l'héritage, il en est tout à fait de même. Un principe incontestable et incontesté, c'est que l'homme par son travail a le droit de modifier une matière inoccupée, de l'approprier à ses besoins et par là de lui donner une valeur qu'elle n'avait pas. Cette plus-value appartient donc de droit naturel à l'homme et si elle n'est pas susceptible de se disjoindre de la matière elle-même, l'homme qui l'a produite a le droit de posséder la matière, de s'en servir et même au besoin de la consommer. C'est le *jus utendi et abutendi* du droit romain, le droit à l'usage (*utendi*) et à la consommation (*abutendi*). L'homme a droit à occuper la terre, à la cultiver, à la posséder pour son compte personnel, et quiconque soutiendrait d'une façon absolue que la propriété privée du sol est injuste et condamnable serait en dehors des traditions catholiques. Saint Thomas va même plus loin et pense que la propriété privée de la terre est supérieure à la propriété commune, mais les raisons qu'il en donne sont des raisons purement économiques, et loin de conclure à l'illégitimité de la propriété en commun, il conclut seulement à la

licéité, à la légitimité de la propriété privée (1).

Mais la tradition catholique n'admet pas moins que l'usage de cette propriété est soumis à des règles et à des principes supérieurs qui imposent au droit des limites. C'est qu'en effet il est de doctrine que la terre et tous les êtres inférieurs ont été disposés par le Créateur pour le service commun de l'humanité, à tel point qu'à l'origine toutes choses sont communes et que dans les cas de nécessité extrême elles le deviennent encore. L'homme qui meurt de faim a le droit d'échapper à la mort au moyen de la nourriture qu'il rencontre. La propriété privée est donc un droit, mais un droit dérivé et subordonné ; elle est autorisée et légitime parce que de façon générale elle sert au bien commun ; elle devrait être restreinte ou supprimée même si par un concours quelconque de circonstances elle devenait nuisible au bien commun. C'est pour cela que l'Église ne con-

(1) L'article II de la question LXVI (IIa IIæ de la *Somme théologique* a pour titre : *Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere,* etc. La conclusion est bien remarquable : *Quanquam hominem* NON DECEAT ALIQUID UT PROPRIUM HABERE, QUOAD USUM, *impium tamen est et erroneum asserere ipsum non posse quidpiam proprium habere, quoad* POTESTATEM PROCURANDI ET DISPENSANDI. Ainsi, ce qui légitime la propriété privée, c'est le devoir qu'a l'homme de prendre soin de certaines richesses en vue du bien commun et de les dispenser ensuite à ceux qui en ont besoin. Le propriétaire n'est propriétaire légitime qu'à titre d'intendant de la communauté.

damne aucun régime économique, ne s'en approprie aucun; elle ne condamna pas le collectivisme des Jésuites du Paraguay, elle ne condamne pas le mir russe, elle accepte les codes civils, elle ne saurait condamner les expropriations pour cause d'utilité publique, ni même toutes les confiscations. Elle reconnaît le droit à la puissance séculière de fixer le régime des propriétés, pourvu que la puissance séculière n'ait en vue que le bien commun; pourvu que ses lois y servent, ses lois sont justes. La propriété privée est, en effet, aux yeux de l'Église un moyen et non une fin. La fin, c'est le bien commun des hommes. L'Église pose ce principe de justice basé sur la munificence gracieuse de Dieu et laisse aux pouvoirs civils le soin de déterminer les moyens par lesquels ce principe pourra être réalisé. Ceux-ci, à leur tour, doivent s'appuyer sur la science économique pour réglementer et ordonner les détails, et ainsi on peut également dire et que l'Église a une doctrine économique et qu'elle n'en a pas une, car, pourvu que la justice soit observée, les moyens économiques lui deviennent indifférents, et ainsi elle n'a pas de doctrine économique, mais la justice dans une civilisation donnée ne peut être observée que par un certain nombre de mesures économiques, l'Église ne peut donc approuver que ces

mesures, et ainsi elle a implicitement une doctrine.

Il en est de même de l'héritage. L'Église a une doctrine sur la famille, de laquelle il résulte que les enfants sont le prolongement de la personnalité du père, ce qui entraîne bien le droit d'héritage, mais, d'un autre côté, l'Église admet que la personnalité morale du fils et celle du père sont indépendantes : l'un peut être sauvé et l'autre damné, leur solidarité naturelle n'est donc pas telle que tout ce qui appartient au père appartienne nécessairement au fils et, par suite, le droit d'héritage ne saurait être considéré comme absolu. A plus forte raison en est-il ainsi en ligne collatérale. Quant au droit pour le propriétaire de disposer par testament de sa fortune, ce droit non plus ne saurait être que relatif : s'il est utile au bien commun il est juste; il cesse de l'être s'il peut nuire au bien commun. Ici encore, c'est au pouvoir civil de régler les conditions des héritages et les lois successorales. La solidarité familiale est un bien naturel, une force qui, en général, est utile à la société et que le droit d'héritage ne peut que renforcer, il convient donc d'ordinaire d'en favoriser l'existence et le développement, mais il peut survenir des exceptions et l'Église ne se reconnaît pas le droit d'en juger. Les divers États

catholiques ont modifié à leur gré leurs diverses lois successorales; la France, en particulier, a supprimé l'hérédité des charges, le droit d'aînesse, limité étroitement la liberté de tester; l'Église n'a élevé aucune protestation, pas plus qu'elle n'en élevait au moyen âge contre les lois qui enlevaient au serf la liberté de tester.

Il suit pratiquement de ces considérations que si les écrivains ecclésiastiques s'élèvent contre telle ou telle loi sociale, contre tel ou tel régime économique, c'est en vertu de déductions rationnelles beaucoup plus qu'en vertu d'une doctrine théologique absolue, dogmatique, arrêtée une fois pour toutes et qui n'est susceptible de recevoir de l'expérience ou de l'évolution historique aucune contradiction. En sorte que l'on peut bien dire que proclamer que le collectivisme est l'unique système économique et social qui puisse être juste serait se mettre en opposition avec l'Église, mais on peut, ce me semble, soutenir aussi que l'Église n'opposerait pas à l'établissement particulier d'un régime collectiviste le veto d'une excommunication.

Dans la pensée catholique, les propriétaires ne possèdent pas pour eux seuls, ils détiennent une propriété qui doit servir à tous; les riches sont, selon les paroles si souvent employées par les

Pères de l'Église et par les prédicateurs, les intendants et les économes des pauvres. L'épargne accumulée en certaines mains, l'excès de la production sur la consommation ne doit pas servir au faste, à l'ostentation, aux satisfactions sensuelles de ceux entre les mains de qui cette accumulation s'est faite ; ils n'ont reçu que pour avoir le privilège de pouvoir donner à leur tour, *procurandi et dispensandi,* nous disait tout à l'heure saint Thomas ; leurs coffres sont des réservoirs où la richesse s'accumule pour se déverser ensuite, comme les eaux du lac Mœris s'épandaient sur les terres environnantes dans les années d'insuffisance des eaux du Nil. La richesse accumulée entre les mains de certains hommes ne s'y trouve qu'à titre de dépôt et si l'on ne peut pas dire que les pauvres pris individuellement aient un droit sur cette richesse, du moins il faut dire que les riches ont le devoir d'en faire profiter les pauvres. Voilà le rôle des riches dans l'économie chrétienne ; ils épargnent et constituent des réservoirs de richesse qui assurent les pauvres contre la misère. Leur train de vie d'ailleurs, même quand il est large et honorable, n'est jamais excessif ni irritant par son faste, il n'y a pas entre le riche et le pauvre, entre le capitaliste et le travailleur un fossé infranchissable, il y a des relations honorables et honorées

de services réciproques et de secours mutuels.

C'est donc de l'esprit du catholicisme beaucoup plus que de ses doctrines arrêtées, fixées, que résulte la condition du travailleur. Cependant comme à l'origine toute propriété vient du travail, le travailleur a incontestablement le droit de recevoir une rétribution égale à la plus-value que son travail a produite. Si l'on pouvait très exactement évaluer dans une pièce de soie, par exemple, la part qui revient au métier, au dessinateur, au travail du fabricant qui s'est procuré la commande et a ordonné l'ouvrage, ce qui resterait serait le produit qui appartiendrait légitimement au tisseur. Dans l'impossibilité où l'on est de déterminer ainsi la part de chacun dans le produit collectif, l'Église a, comme nous l'avons vu, reconnu comme juste que le travail produise une rémunération suffisante pour assurer la subsistance matérielle et la vie morale de l'ouvrier. Et ainsi elle voudrait que l'ouvrier fût au moins assuré sinon contre toute privation, au moins contre l'extrême et avilissante misère. Par l'ensemble de son esprit, le catholicisme est favorable au développement individuel, car l'esprit chrétien qui l'anime a pour but le salut de chacun des hommes. Or, le salut est chose individuelle, cinq sacrements sur sept ont pour but la sanctification personnelle,

et les deux autres, l'Ordre et le Mariage, s'ils ne sont pas institués en vue des individus qui les reçoivent, le sont en vue d'autres individus. L'Église elle-même n'est qu'un moyen au service du salut individuel des âmes. Il est vrai que dans le catholicisme c'est par l'Église et dans l'Église seule que le salut peut s'accomplir, mais cela ne veut pas dire que l'individu cesse d'être fin, cela veut dire seulement que l'individu isolé ne peut parvenir à sa propre fin. Et il est vrai que cette fin est une participation commune de tous les élus à la vie divine, mais dans cette communion même chaque âme a sa vie personnelle et propre, chacune est constituée comme un monde, chacune a sa liberté. Le libre arbitre individuel est un dogme du catholicisme et de ce dogme dérive le droit pour chaque homme de travailler par lui-même à l'œuvre de sa destinée. Et puisqu'il a le droit de travailler à sa destinée immortelle, pourquoi n'aurait-il pas de même le droit de travailler à sa destinée temporelle? Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil, dit l'Écriture. Il est tout à fait conforme à l'esprit du christianisme que, de même que l'homme a le droit de courir des risques dans l'œuvre de son salut spirituel, il ait le droit d'en courir dans l'œuvre de sa subsistance matérielle. Le christianisme est une religion de

liberté ; à la base de tous les devoirs humains, de tous nos mérites, mêmes gratuits et surnaturels, se trouve le libre arbitre ; le christianisme ouvre le champ le plus vaste à la liberté de nos aspirations vers les perfections les plus hautes ; rien n'est plus éloigné de son esprit que de clore, comme par une barrière, nos perspectives ascensionnelles, il les ouvre, au contraire, infinies et toutes grandes. « *Estote perfecti sicut Pater vester cœlestis perfectus est.* Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Il est donc tout à fait conforme à l'esprit du christianisme de laisser toutes les chances au développement, même purement naturel, de l'individu humain. Ce qui fait que le collectivisme éveille, comme par un instinct, les antipathies chrétiennes, c'est bien moins à cause de ses erreurs matérielles qu'à cause d'un dissentiment spirituel qui me paraît infiniment plus radical et plus grave. Le collectivisme, en effet, pour supprimer tous les risques supprime toutes les chances, étouffe la liberté et condamne le travailleur à une médiocrité constante ; l'esprit du christianisme étouffe dans ces liens étroits, dans cette atmosphère terne, tranquille et sans horizon. Il préfère, pour que l'on ait plus de chances, que l'on coure plus de risques. Il est, par conséquent, favorable à un état

social où le travailleur peut s'élever, par sa valeur propre, où se trouve, avec la propriété privée, la possibilité de l'épargne et du développement individuel par l'accumulation de la force économique. Mais, en même temps, son souci de la justice lui fait proscrire tout injuste avantage accordé à la force économique capitalisée, il met donc obstacle aux ascensions trop rapides, disproportionnées aux efforts ou aux mérites et surtout il veut qu'on s'efforce de supprimer la déchéance morale qui résulte presque infailliblement pour l'homme de l'insécurité constante et de l'extrême misère. Donc, tandis que le collectivisme en supprimant tous les risques supprime aussi toutes les chances, le christianisme est favorable à la conservation des chances tout en travaillant à diminuer les risques et, en tout cas, à les limiter.

IV

Aussi bien est-ce là le double sens de toutes les institutions sociales inspirées par le christianisme, de toutes les réformes sociales préconisées par les grands chrétiens, évêques, prêtres ou laïques qui ont travaillé en nos temps à l'amélioration du sort de l'ouvrier. Les Ketteler à Mayence,

les de Mun et les La Tour du Pin, les Harmel, les Lemire, les Naudet en France, les Decurtins en Suisse, les Manning en Angleterre, les Gibbons et les Ireland en Amérique, les Pottier en Belgique, les Shœpmann en Hollande (1), tous sont d'accord sur certains points essentiels dont le premier est que le travailleur doit être assuré contre le chômage, la maladie et la misère, que, par suite, son salaire doit être suffisant et ne doit pas être livré aux brutalités du marchandage, que l'État a le devoir de protéger sa faiblesse, d'éviter aux filles, aux femmes, aux enfants le surmenage physique, de réglementer, en conséquence, la durée du travail et même d'interdire aux faibles le travail de nuit, d'assurer le repos dominical et de permettre ainsi au travailleur de jouir de la vie de famille, de la paix de son foyer. L'aumône, sans doute, et la visite des pauvres et des malades restent à leur rang d'honneur dans la pratique chrétienne, mais de plus en plus apparais-

(1) Sur tout ce mouvement, il convient de lire en particulier : *Le Pape, les Catholiques et la Question sociale*, par Léon Grégoire, in-12, Perrin ; les articles si remarquables de M. Max Turmann sur le *Catholicisme social* qui ont paru dans la *Quinzaine*, et, qui, réunis, vont paraître en volume chez Alcan ; les ouvrages divers de M. l'abbé Naudet, aux bureaux de la *Justice sociale*, en particulier, *Notre œuvre sociale ; — Propriété, capital et travail*, et enfin les revues sociales catholiques : l'*Association catholique*, le *XXe siècle*, la *Démocratie chrétienne*.

sent avec les défauts de l'aumône purement matérielle qui n'est qu'un secours d'argent, les avantages de toutes sortes qui engagent à lui substituer l'assistance par le travail. Une admirable femme de bien, Mme Hervieu, à Sedan, à Saint-Étienne un jésuite, le P. Volpette, à Dunkerque un médecin, franc démocrate et hardi chrétien, le docteur Lancry, ont établi l'œuvre des Jardins ouvriers. Amener le misérable au travail, l'élever à la dignité de travailleur, voilà l'échelon premier dans la lutte contre la misère, c'est celui que permettent de franchir l'assistance par le travail et l'œuvre des Jardins ouvriers. Il faut maintenant assurer au travailleur la dignité de son foyer, la sécurité de sa vie. C'est ce à quoi tendent les œuvres qui, comme la Ligue du coin de terre et du foyer, animée par le cœur généreux et la forte raison de l'abbé Lemire, veulent assurer au travailleur la possession certaine et indéfectible de la maison où il est né et où naîtront ses enfants. Fixer l'ouvrier au sol par l'attrait de la propriété, c'est en même temps l'assurer contre la misère et contre l'esprit de révolte ; le foyer fournit une assiette à la fois et une armature, une assiette qui permet l'établissement et une armature qui fait marcher droit et empêche l'inconstance. Les lois sociales qui réglementent le

travail de nuit, la durée du travail, le repos dominical, affermissent la vie familiale autour du foyer. Les assurances ouvrières, les mutualités, les caisses de retraites garantissent contre la misère; les associations enfin, en égalisant les forces, permettent à la main-d'œuvre de garder la liberté de son arbitre en face des offres insuffisantes des employeurs.

Voilà donc les risques sinon complètement supprimés, réduits du moins à leur minimum. Mais la liberté du travailleur n'est pas étouffée. Elle est limitée simplement en certains points, afin qu'elle ait plus de puissance et de solidité; l'État, en imposant des conditions au travail, en diminuant les heures d'ouvrage, ne diminue pas le salaire; il raréfie, au contraire, le travail et par là, en vertu de la loi de l'offre, tend à élever son prix; les salaires, après la diminution des heures, tendent donc à rester les mêmes qu'auparavant. L'ouvrier n'a donc, en somme, fait qu'économiser de la force et que gagner du loisir. En faisant partie d'une association corporative ou d'un syndicat, le travailleur, sans doute, sacrifie quelque peu de son indépendance individuelle, mais il y gagne en force de résistance, en valeur économique. Et sa puissance de développement, sa vraie liberté sociale ne se trouve en rien entravée,

elle est bien plutôt accrue. Il peut profiter des chances. S'il est favorisé par l'intelligence ou par la santé, s'il a plus d'économie et plus de vaillance que la moyenne des autres, il peut, dans les métiers libres, s'élever au petit patronat et même au grand; dans les usines, acquérir avec des actions une part dans la propriété et les bénéfices (1), plus tard faire de ses enfants des contremaîtres et des ingénieurs ; les routes de l'avenir ne sont pas devant lui barrées ; il garde de la puissance parce qu'il a conservé de la liberté.

Telle est donc la condition du travailleur dans le christianisme. Son labeur est respecté ; il a dans sa nécessité quelque chose de majestueux, dans sa signification religieuse expiatoire quelque chose d'auguste, dans sa ressemblance avec les occupations les plus longues de la vie humaine du Christ quelque chose de divin. L'attitude de l'ouvrier dans le christianisme a véritablement quelque

(1) M. DE LAVELEYE a établi qu'avec les sommes employées par les ouvriers à s'alcooliser, ils pourraient, en vingt ans, acheter toutes les usines et se délivrer du patronat, et tout récemment M. COSTE, dans son livre sur l'*Expérience des peuples* (in-8°, ALCAN), fait un calcul analogue. Si, en effet, nos 4 millions d'ouvriers industriels qui bon an mal an dépensent 100 francs chacun au cabaret économisaient cet argent, ils pourraient, en seize ans, acheter la plupart des actions et par conséquent devenir les maîtres de la grande industrie.

chose de sacré. Le travail des mains n'est plus servile ni dédaigné, il devient très noble et ne perd de sa noblesse sociale qu'à mesure que dans nos sociétés modernes l'esprit chrétien s'évapore.

S'il est vrai qu'on ne peut pas dire que le christianisme professe dogmatiquement un système social complet, si même on ne peut pas dire qu'il condamne le système du capital ou l'établissement particulier d'un régime collectiviste, il est incontestable que le christianisme a condamné et condamne encore l'usure, c'est-à-dire la part que le capital prélève injustement sur les produits du travail. Et en même temps il condamne le marchandage, c'est-à-dire l'assimilation injurieuse des forces humaines aux forces brutes de la nature, de l'homme à l'outil ou à la machine ; il proclame le droit du travailleur à la vie, au salaire suffisant ; il met des limites au droit absolu de propriété, abaissant pour les mettre à la portée même des plus faibles et des plus petits les fruits de l'arbre de vie. Il proclame encore le droit du travailleur à la famille, au foyer, au repos dominical, c'est-à-dire le droit pour l'homme de vivre en homme, en être sociable et moral. Il rappelle à l'État que sa fonction de justice l'oblige à empêcher les faibles d'être opprimés et à les protéger contre les abus ; il inspire toute une législation de sauve-

garde, de protection, d'assurance ; il revendique le droit pour tous à l'association. Par là, le christianisme assure le travailleur contre les risques extrêmes. Mais il se garde bien de lui enlever ses chances : il réglemente la liberté, s'oppose à ce qu'elle soit ou opprimée ou oppressive, mais il ne la supprime pas ; il s'oppose à l'établissement des inégalités trop grandes qui résultent de la violence et de l'injustice, mais il ne vise pas à réaliser la chimère d'une égalité niveleuse. Il respecte les décrets sages de Celui qui, tout bon, a voulu donner tout à tous, mais cependant plus aux uns et moins aux autres, il ne confond pas l'égalité avec la justice, il permet ainsi aux énergies, à toutes les énergies de s'alimenter d'espérances et à toutes les vies d'atteindre à leur complet développement. Nous sommes bien loin de la médiocrité servile du collectivisme ; nous sommes en présence des perspectives indéfinies qu'offre à toutes les énergies vitales de l'être humain la liberté des enfants de Dieu.

CHAPITRE VIII

L'IDÉE RÉPUBLICAINE

Qu'est-ce que la République? Sur quel principe est-elle fondée? Quel but poursuit cette forme de gouvernement? Par quels moyens peut-elle atteindre ce but? Telles sont les questions qu'il faut résoudre si l'on veut pénétrer jusqu'en son fond l'essence ou, comme disait Platon, l'idée de la forme républicaine? Chercher à résoudre ces questions ne saurait paraître inutile qu'aux esprits superficiels, car de ce que nous vivons en République, de ce que le chiffre républicain s'étale en bonne place au fronton de tous nos monuments publics, il ne s'ensuit nullement que nous sachions au juste ce que doivent être nos lois et nos mœurs pour réaliser tout ce qu'enferme de sens le mot même de République, et il se pourrait enfin qu'arborant l'étiquette républicaine nous n'eussions de la chose que l'ombre et que l'illusion. Ne nous dit-on pas d'ailleurs d'un certain côté que certaines lois sont plus spécialement des lois « répu-

blicaines », que pour cette raison l'on nomme « intangibles », tandis que d'autres côtés on regarde ces mêmes lois comme tout à fait accidentelles, et n'est-ce pas la meilleure preuve que la définition de la République n'est pas si claire, puisque les uns s'en font une idée et les autres une autre très différente? Et, d'autre part, puisque nous soutenons ici que la République est, à cette heure, la seule forme durable de gouvernement, ne convient-il pas que nous expliquions ce que contient nécessairement en elle la formule républicaine? Parmi les reproches, en effet, que l'on a faits aux ralliés, se trouve celui d'accepter le fait républicain sans vouloir en même temps accepter l'idée. Je ne sais si le reproche était fondé et si vraiment quelques catholiques sont entrés dans la République avec une âme encore imprégnée de monarchisme; mais il importe au plus haut point de se rendre compte que la République, en effet, n'est pas seulement un vocable ou une étiquette, une dénomination extérieure qui permettrait au régime de vivre avec les lois, les institutions, les mœurs, les idées enfin de la monarchie. L'acceptation de la forme républicaine entraîne l'acceptation de certains principes, de certains moyens de gouvernement, par conséquent d'un certain esprit. Si l'on n'adopte pas ces

principes, si l'on n'a pas cet esprit, l'on ne saurait se dire républicain. Il importe donc au plus haut point de connaître, pour savoir si décidément on veut les adopter ou les rejeter, s'en imprégner ou s'en préserver, quels sont ces principes, quel est cet esprit. C'est précisément à rechercher la nature de ces principes, les caractères de cet esprit que cette étude est consacrée. J'espère qu'on voit maintenant que, comme il n'y en a guère de plus importante, il ne saurait non plus y en avoir aucune qui fût plus actuelle.

I

Qu'est-ce qui extérieurement et de façon évidente et incontestable distingue la République de toutes les autres formes du gouvernement? C'est ce fait que dans le système républicain les fonctions rectrices de l'État ne sont pas héréditaires, que l'élection et non pas la naissance en désigne les titulaires. Partout dans toutes les Républiques, à Athènes, à Sparte, à Rome, à Venise, à Florence, aux États-Unis, en France, en Suisse comme en Andorre, le chef ou les chefs de l'État, archontes, consuls, dictateurs, doges, présidents, sont désignés par un collège électoral et ne tiennent pas

leurs fonctions de leur naissance. Ainsi, dans une République, le chef ou les chefs les plus élevés n'ont par eux-mêmes aucun droit à exercer la suprême magistrature. Ni leur naissance ne les désigne obligatoirement, ni un concours légal et réglementé ne les met d'office en possession du pouvoir. Ce qui peut s'exprimer d'un mot : dans le système républicain, la fonction ou les fonctions suprêmes sont électives. L'Église catholique est ainsi une République et dans l'Église à peu près tous les ordres religieux. Et cela exige, par conséquent, à côté du chef ou des chefs de l'État un collège électoral. Quel qu'il soit, ce collège est la source légale de l'autorité du chef.

Ainsi, ce qui caractérise la République et la différencie de tous les autres systèmes, ce n'est pas la durée des fonctions, leur intensité ou leur étendue ; la magistrature suprême peut être permanente ou temporaire, sa puissance peut être indépendante ou soumise à des conseils légaux, elle peut s'étendre à tout ou n'avoir qu'une sphère d'attributions strictement limitée par la loi, dès que cette magistrature est élective, que le titulaire n'en peut légalement prendre possession qu'en vertu d'une élection, la société régie par cette magistrature suprême appartient au régime républicain. Par conséquent, dans toute République, il y

a à côté de la magistrature suprême un collège électoral d'où elle est issue. Et ce collège électoral est la source légale de l'autorité.

Il se peut, comme dans l'Église, que le collège électoral, après avoir nommé le magistrat suprême, ait épuisé vis-à-vis de lui tous ses droits et que les pouvoirs de la magistrature qu'il a pourvue dépassent infiniment ses propres pouvoirs. Le Pape, une fois nommé, ne doit plus légalement au Sacré-Collège qui a formé le conclave aucun compte de sa conduite. Les cardinaux ne sont que les premiers soumis à la puissance suprême du Vicaire de Jésus-Christ. Et cela tout le temps que durera la vie du Saint-Père. Il se peut, comme avec les dictateurs de l'ancienne Rome, que le magistrat, une fois nommé, exerce sa magistrature dans une pleine et entière indépendance pendant tout le temps que durent les circonstances qui ont donné lieu à son mandat; il se peut, comme avec les consuls de la même République, que le mandat soit assez étroitement limité et surveillé; il se peut, comme avec la pratique actuelle de notre constitution française, que le président n'ait guère qu'une fonction représentative et modératrice; il se peut encore que le collège électoral soit lui-même élu comme en France; qu'il soit héréditaire et inamovible comme à

Venise ; qu'il soit inamovible et désigné par l'autorité comme le sont les cardinaux ; dans tous ces cas il y a cependant République, parce que la magistrature suprême sort de l'élection. Quand le peuple tout entier est appelé à nommer directement ou indirectement le chef suprême, la République est démocratique ; quand le collège électoral d'où sort la magistrature la plus élevée tient ses droits d'ailleurs que de l'élection, de la naissance, du concours ou de toute autre désignation objective, la République est aristocratique, mais c'est toujours une République. Seule l'Église catholique se présente avec un caractère particulier : le Magistrat suprême est nommé à vie et il nomme lui-même les cardinaux dont le Collège nommera son successeur, et ainsi le Magistrat ici est élu par le collège électoral que ses prédécesseurs ont nommé. Historiquement, d'ailleurs, c'est la magistrature suprême qui, ici, a déterminé elle-même son mode de cooptation, a créé le collège dont elle a voulu sortir, c'est le Pape qui nomme le Sacré-Collège et le Sacré-Collège qui nomme le Pape, mais, comme la Papauté est à vie, ce n'est pas le même Pape qui nomme le Sacré-Collège et qui est nommé par lui, en sorte que, au moment de l'élection, le Sacré-Collège demeure tout à fait indépendant et, après l'élection, le Pape

est aussi indépendant du Sacré-Collège. Une telle forme de République mériterait bien le nom de monarchique. Mais elle est unique. Dans la réalité des choses, dans tous les états temporels, la République est ou aristocratique ou démocratique. Presque partout même, à cette heure, elle repose sur le suffrage populaire, est constituée en démocratie, et voilà pourquoi tant de gens confondent la République et la démocratie. Ce sont cependant deux idées et deux choses fort distinctes qui ont bien peut-être l'une avec l'autre de secrètes affinités, mais qui n'en demeurent pas moins très différenciées au point de pouvoir exister l'une sans l'autre. Et on le verra mieux encore par ce chapitre et par le suivant : tandis que celui-ci a précisément pour but d'étudier l'idée de République indépendamment de l'idée de démocratie, l'autre se proposera d'étudier l'idée de démocratie indépendamment de l'idée de République.

Voilà donc à quoi se réduit le système républicain : la magistrature suprême y sort d'un collège électoral. Quel que soit ce collège, restreint ou étendu au peuple entier, élu lui-même ou investi par la loi de sa fonction, c'est à la relation de ces deux termes que se réduit le schème constitutif de l'état républicain : une magistrature suprême, un collège électoral qui en désigne le titulaire

Quelles sont les conséquences d'une pareille constitution ? Sur quels principes repose-t-elle ?

II

Il est évident d'abord que cette constitution n'est pas primitive. Ce n'est pas par la forme républicaine que les sociétés ont commencé de se gouverner. Au commencement de toutes les histoires se trouvent des rois désignés soit par leur naissance, soit par leurs services ou même par leur audace ou leur brigandage. Mais il suffit d'un mauvais roi ou d'un roi faible, ou d'un roi sans héritier évident pour que la critique s'exerce, pour qu'il y ait des doléances, des plaintes, des menaces, des contestations, finalement des révolutions et des changements de dynastie. Une fois la brèche ouverte au principe d'hérédité, c'en est fait, l'ère des révolutions ne peut plus guère se fermer ni la monarchie se réimposer. Car le système héréditaire a deux avantages : le premier et le plus visible, c'est d'enlever un prétexte aux révolutions, c'est d'assurer de façon quasi mécanique la succession de la magistrature suprême ; le second, moins apparent et en réalité plus important, c'est par l'identification des intérêts d'une

famille à ceux d'une race tout entière d'assurer la continuité des desseins sociaux, de la politique nationale. Mais évidemment, par le fait même qu'une révolution s'est produite, cette double continuité dans les personnes et dans les desseins se trouve rompue, et l'autorité demeurant précaire entre les mains des détenteurs nouveaux du pouvoir, toutes les ambitions particulières entrant en éveil, l'intérêt général la plupart du temps obscur, la critique trouve libre jeu à s'exercer contre le principe héréditaire. Doit-on s'en remettre pour le bien-être d'un peuple aux hasards de la naissance dans une seule famille? Ne vaut-il pas mieux diminuer les risques du mal en substituant au sort le choix réfléchi, soit des plus intéressés au bon gouvernement social, soit même de tous les intéressés? C'est ainsi que la République partout tend à succéder à la monarchie dès que des révolutions sont venues troubler l'ordre régulier des successions princières. Seule, encore une fois, l'Église catholique, constituée dès la première heure, grâce à son fondateur et au célibat de ses pontifes, en république monarchique, n'a pas eu à subir les révolutions, car, du premier coup, elle était fondée sur le principe électif.

Partout ailleurs, le système héréditaire a cédé ou quelque jour cédera la place au système de

l'élection, en vertu de la loi universelle qui fait passer toutes les actions humaines du domaine irréfléchi de l'instinct au domaine délibéré de la réflexion et du choix. L'hérédité, sous la forme qu'elle a revêtue et qu'elle revêt encore dans tous les systèmes sociaux que nous connaissons, ne fournit que des présomptions instinctives ; elle ne laisse à peu près aucune place à l'intervention de l'intelligence, de la délibération réfléchie, elle doit donc disparaître, et si jamais elle reparaît et reprend dans le devenir social son antique rôle, ce qui est parfaitement possible, ce ne sera que parce qu'une réflexion plus approfondie, une connaissance plus pénétrante des lois de l'hérédité familiale et de l'organisation sociale auront permis de joindre aux avantages spontanés du système héréditaire les bénéfices réfléchis du système électif. Mais nous sommes loin encore de ce stade synthétique et probablement définitif. Nous sommes au second stade, au stade de la réflexion et du choix social succédant ou tendant partout à succéder au stade de l'hérédité et de l'instinct. Il nous paraît donc que tous les peuples, toutes les sociétés civilisées aboutiront un jour ou l'autre à la forme républicaine en vertu d'une loi aussi fatale que celle qui fait passer chacun de l'enfance à l'âge adulte, à moins qu'il ne meure en route.

Voilà pourquoi il est inutile de maudire la République. Avec ses défauts et ses vices mêmes qui sont précisément ceux auxquels l'homme adulte, dans sa liberté, peut s'abandonner, elle a aussi les qualités, les nobles vertus que peut produire l'activité libre. Œuvre de la liberté, elle peut être bienfaisante ou malfaisante, admirable ou détestable. Ce sont ses risques comme c'est sa gloire de pouvoir beaucoup pour le bien ou pour le mal, pour la gloire ou pour la honte, pour la mort ou pour la vie. Ce sont là ses risques, mais dans leurs alternatives ils enferment une richesse dramatique plus grande qu'une sécurité routinière et machinale, comme la jeunesse orageuse vaut mieux malgré ses dangers que l'innocence paisible mais ignorante du premier âge, et enfin si ce sont des risques ce sont, comme s'exprimait Socrate, de beaux risques à courir.

Le résultat de ces considérations consiste à montrer que la République, une fois établie dans un pays, surtout après plusieurs tentatives de restaurations du système héréditaire primitif, surtout quand la République a duré, devient très difficile sinon impossible à changer et, y parvînt-on, ce ne serait que pour peu de temps, du moins jusqu'au moment où la science sociale aura découvert les lois du stade définitif dont nous parlions

tout à l'heure. Mais alors la science aura fait son œuvre de lumière et de conversion. Nous en sommes fort loin encore. En attendant, les bons citoyens ont donc pour devoir, quand ils remarquent dans le gouvernement des vices évidents et des tares qui compromettent non seulement le bien-être mais même la vie sociale, non pas de chercher à renverser la République, mais d'étudier plus à fond l'idée même ou l'essence de ce système constitutionnel, afin de se rendre compte quel est l'accident qui est venu l'altérer et le vicier pour pouvoir après signaler à tous la cause cachée et des vices et des tares et montrer que ces tares sont le fait des hommes et non du régime, que ces vices tiennent à la perversion des volontés individuelles et non pas à la nocuité d'un état social. C'est ainsi qu'on pourra « amender la législation en conservant la constitution », et qu'on pourra réclamer des réformes non pas au nom d'une réaction, d'avance condamnée à l'insuccès, mais au nom même de l'idée républicaine.

III

Et nous sommes ainsi ramenés, malgré l'apparent détour, à notre question principale : En quoi

donc consiste cette idée fondamentale qui forme comme l'essence, l'âme ou la loi constitutive du système républicain? C'est ce que nous ne pouvons manquer de découvrir en analysant les conditions que doit réaliser la maîtresse pièce du régime républicain, à savoir le collège électoral. C'est de lui que tout procède. Si ses choix sont mauvais, tout sera mauvais et le régime sera détestable ; si ses choix sont bons, tout deviendra bon et le régime sera excellent. Mais pour que le collège électoral fasse de bons choix il faut : 1° qu'il le sache, 2° qu'il le puisse, 3° qu'il le veuille. Savoir, pouvoir, vouloir, tout est là.

A. Pour que le collège électoral sache choisir, il faut qu'il connaisse, qu'il devine ou qu'il pressente ce qui est utile au corps social, il faut encore qu'il soit en état de discerner les dispositions et les aptitudes des candidats ;

B. Pour que le collège électoral puisse choisir il faut qu'il soit libre, indépendant de toute force, de toute contrainte extérieure ;

C. Pour que le collège électoral veuille bien choisir, il faut qu'il fasse abstraction de ses intérêts particuliers, qu'il se libère de tout égoïsme individuel pour ne songer qu'au bien social.

Ce qui veut dire que le collège électoral doit avoir la science des adaptations sociales (A), jouir

de l'indépendance extérieure (B), et posséder la liberté intérieure (C). Un collège électoral qui ne connaîtrait ni les besoins, ni les aspirations, ni les traditions de la société dont il devrait désigner le chef, ne pourrait guère que faire de mauvais choix ou, du moins, des choix hasardeux ; un collège électoral qui voterait sous la pression ou la menace d'une puissance étrangère ne ferait plus l'élection lui-même et par conséquent ne remplirait pas sa fonction ; un collège électoral qui voterait selon ses préjugés, ses passions ou ses intérêts particuliers sans tenir compte de l'intérêt national ferait sûrement de mauvais choix. Le sens social et la liberté, voilà les deux bases de la République. Quelle que soit l'étendue du collège électoral, il faut, pour que les choix puissent être bons, que les électeurs soient libres et qu'ils aient le sens social. Et leur liberté n'est qu'un moyen au service du développement social. Car, d'une part, s'ils doivent être indépendants de toute puissance étrangère à la nation, c'est parce que cette puissance, par sa nature même, peut et même doit poursuivre des fins différentes des fins nationales, et s'ils doivent être aussi indépendants vis-à-vis des autres forces intérieures à la société, c'est pour conserver à l'organe qu'ils constituent dans l'organisme social le privilège d'une fonc-

tion que la constitution sociale a réservée à lui seul d'après des raisons intimes qui sont l'origine même de la loi. D'autre part, s'ils doivent se libérer de tout égoïsme, c'est pour n'avoir d'autre but dans leur choix que l'intérêt général. Tout donc se ramène au bien commun, la science pour le connaître, la volonté pour s'y diriger, la puissance pour l'accomplir. Et de même que dans l'individu humain l'intelligence et la volonté ne peuvent se séparer mais sont constamment l'une vis-à-vis de l'autre en action et en réaction réciproques, se commandant et se déterminant tour à tour, de même dans un collège électoral la conscience sociale et la liberté sont constamment dans une union intime, car le corps électoral n'a pas seulement le devoir de se conformer à sa conscience sociale et le droit de s'y conformer librement, mais il a encore le droit d'instruire, de meubler, de développer cette conscience sociale et pour cela il a encore besoin de sa liberté. La liberté de s'instruire n'est qu'une forme ou même une condition de la liberté du vote.

L'électeur a donc le droit d'étudier les choses sociales, de se pénétrer des connaissances théoriques qui peuvent éclairer son vote, en particulier des connaissances d'ordre politique et économique et de toutes celles qui, comme l'arithmétique

ou la géographie, sont indispensables à l'économique ou à la politique. Il a encore le droit de se former, en étudiant la langue, l'histoire et les traditions de sa race, une conscience adéquate à la conscience nationale. Grammaire, histoire, arithmétique, géographie, instruction civique, telles sont donc au minimum les connaissances indispensables à l'électeur et qui doivent être plus ou moins développées selon que l'élection contribue de plus près au gouvernement et à la confection des lois.

L'électeur a donc droit aux connaissances nécessaires pour former et développer en lui le sens social. C'est par conséquent pour la société une obligation de fournir aux futurs électeurs les moyens d'acquérir ces connaissances indispensables. Dans toutes les sociétés il y a eu des écoles sociales. Nulle part la société n'a pu, ne pourra se désintéresser de la direction sociale donnée aux esprits, mais nulle part on n'a dû s'en inquiéter davantage que là où la perpétuité sociale n'est assurée que par la continuité de la volonté dans une assemblée d'électeurs sans cesse renouvelés. Peut-on concevoir une nation sans un attachement de tous les citoyens à une certaine continuité de la vie nationale, sans ce que l'on appelle le patriotisme? A toute société, pour vivre, il faut

un idéal, un attachement, une foi. C'est cette foi nationale qui, développée, agrandie, élevée des régions obscures de l'instinct aux régions plus élevées de la réflexion, constitue le sens social ou la conscience sociale. En dehors de ce sens social, de cette conscience sociale, il peut bien y avoir des votes et tout l'appareil extérieur de l'élection, il ne saurait y avoir une élection véritable parce qu'il n'y a choix que s'il y a intelligence des choses entre lesquelles il faut choisir et que l'élection suppose le choix. Surtout il ne peut y avoir continuité sociale si d'un scrutin à l'autre l'idée de la vie nationale, l'âme de la nation, ne s'est pas transmise toujours la même en son fond aux successives générations d'électeurs. L'électeur a donc besoin de recevoir une instruction, une éducation sociales; la société a le devoir de lui fournir les moyens de recevoir cette éducation. Et par là même elle a l'incontestable devoir de veiller d'abord à ce qu'il reçoive cette éducation et ensuite à ce que cette éducation soit conforme aux idées, aux sentiments et aux traditions qui constituent la conscience nationale. L'électeur, par le fait seul qu'il est chargé par ses fonctions mêmes de perpétuer l'âme nationale, doit être par son éducation incorporé à cette âme; il ne saurait l'être s'il n'éprouve pas les sentiments nationaux,

s'il n'accepte ce minimum de propositions sociales élémentaires et dont quelques-unes varient d'un pays à l'autre, dont l'ensemble constitue le dogme social. L'instruction civique est donc une conséquence de l'idée républicaine, et la République a incontestablement le droit et le devoir même de veiller à ce que cette instruction soit donnée et de surveiller pour qu'elle soit donnée comme il faut. Ces propositions générales qui, dans l'application, peuvent paraître dures à quelques-uns, ne sauraient pourtant être contestées. Voyez l'Église : elle a toujours revendiqué le droit de former l'âme sociale du chrétien en tant que chrétien et de surveiller cette formation.

Ainsi il est de l'essence même de la République de donner une formation à l'esprit, à l'âme du citoyen, c'est-à-dire de l'électeur quel qu'il soit. C'est à cette seule condition qu'elle peut vivre et assurer la continuité de la vie nationale. Dans une monarchie héréditaire où il n'y a que des sujets et un monarque, seul le roi est citoyen, lui seul a besoin de recevoir une formation spirituelle appropriée à sa fonction ; de là l'importance que les vrais et grands monarques ont toujours attachée à l'éducation de leurs fils ; pour les sujets il suffit de leur enseigner l'obéissance. Qu'ils soient toujours prêts à obéir à leur prince, à cela se

borne pour eux le devoir social, la docilité est leur seule vertu civique. Il en est, d'ailleurs, de même dans une république pour tous ceux qui ne sont pas électeurs. Ils n'ont pas à se former une conscience civique, à se faire une opinion, à contribuer de façon plus ou moins directe à la direction sociale, à la confection des lois, il leur suffit et il suffit à la vie sociale qu'ils soient dressés à l'obéissance. A mesure que sous la monarchie même une part plus grande est laissée aux sujets dans la direction sociale, à mesure, par conséquent, que la liberté augmente, que la monarchie incline vers la République et que le sujet s'achemine à la dignité de citoyen, le devoir social devient plus complexe, la formation sociale plus minutieuse à la fois et plus nécessaire. Les femmes mêmes qui dans notre constitution ne jouissent pas du droit électoral ne doivent pas moins être formées au civisme parce que, mères présumées des citoyens de l'avenir, éducatrices nées de ces citoyens, elles doivent avoir des âmes de citoyennes. Une monarchie peut se contenter, à la rigueur, de l'obéissance matérielle, de la discipline extérieure des mouvements et des corps; l'organisme national a une âme, celle du roi, et cette âme, à la rigueur, peut lui suffire. Mais une république ne saurait vivre si une discipline spi-

rituelle, une acceptation volontaire, un acquiescement de l'esprit ne viennent assurer la domination de la loi. L'esprit d'une nation monarchique peut, à la rigueur, ne se trouver que dans le roi ; l'esprit d'une nation républicaine doit être diffus à travers tout le corps social. Il y a un esprit républicain et il importe au plus haut point que tous les citoyens le possédent. La monarchie peut se passer d'exercer une autorité spirituelle, de professer aucun dogmatisme, l'obéissance et la docilité extérieure tiennent lieu de tout. On peut obéir par routine, par crainte ou par docilité raisonnée, on n'a nul besoin de rendre compte des motifs de l'obéissance ; pourvu que l'obéissance existe, l'ordre est sauf. La République exige un assentiment intérieur, une volonté sans cesse renouvelée de respecter l'ordre. La monarchie est une puissance d'ordre mécanique et matériel ; la République, une puissance d'ordre spirituel et moral.

Et c'est justement pour cela que les conflits avec une puissance d'ordre différent, sont plus nombreux et plus graves dans une république que dans une monarchie. Il suffit que le roi sache établir et respecter l'ordre entre sa liberté propre dans le domaine temporel et la puissance spirituelle : l'ambition rend parfois le problème pratiquement difficile, les luttes du Sacerdoce et de

l'Empire le prouvent surabondamment, théoriquement la solution n'en reste pas moins facile, car le prince, pour peu qu'il se rende compte de son vrai rôle, ne vise en aucune façon à la domination des esprits ou des consciences, ou, s'il y vise, c'est qu'il y voit un moyen pour développer ou pour assurer sa puissance temporelle. Un roi, pourvu qu'il fût bien certain de régner sur les corps, ne chercherait pas à régner sur les âmes. « Qu'ils chantent, pourvu qu'ils paient », disait Mazarin. Une république ne peut pas se contenter de cela, il lui faut au moins une part des âmes; le départ que le roi doit faire entre la liberté légitime de son autorité et son respect pour la puissance spirituelle, chaque citoyen doit l'opérer dans la République, et parmi ces citoyens il peut y en avoir, il y en a qui ne reconnaissent aucune autorité à la puissance spirituelle devant laquelle un certain nombre de leurs concitoyens seraient disposés à s'incliner. De là une complication infinie et par conséquent une difficulté extrême non seulement pour résoudre le problème, mais même pour le poser; que sera-ce si la puissance spirituelle avec laquelle il s'agit de s'accorder, à laquelle il convient de faire sa place est présentée, grâce à des préjugés, à des inexactitudes de langage perfides ou involontaires, à des traditions

mal comprises, comme hostile aux principes mêmes de l'État républicain?... On peut maintenant comprendre comment et pourquoi on s'en va de droite et de gauche nous répétant, aussi bien dans les colonnes de la *Gazette de France* que dans celles de la *Lanterne*, qu'il y a antinomie entre l'Église catholique et la République, entre l'esprit catholique et l'esprit républicain. C'est pourquoi les rédacteurs de la *Gazette de France* assurent que l'Église ne sera libre que lorsque la République aura été renversée, tandis que les rédacteurs de la *Lanterne* proclament que la République, pour vivre, doit étouffer la puissance de l'Église et que le cléricalisme, enfin, qui ne saurait se distinguer du catholicisme, est bien toujours l'ennemi.

Et, en effet, la question est là : il est vrai que la République n'est pas un gouvernement comme un autre, qu'elle prétend sur les âmes à sa part d'empire sans laquelle elle ne pourrait pas vivre, que son esprit même lui impose une certaine législation et qu'elle a, si elle a le droit de vivre, le droit d'édicter cette législation, de maintenir cet esprit. Ce n'est pas là ce qu'il faut ou débattre ou contester; ce sur quoi peut et doit porter le débat, c'est sur le point de savoir si l'esprit républicain et la législation qu'il ne peut manquer de

produire doivent nécessairement entrer en conflit avec l'esprit catholique et la puissance légitime de l'Église. Rien n'est plus propre à faire éclater l'antinomie, ou au contraire à dissiper les malentendus, de toute manière, à éclaircir la situation, que l'étude approfondie de l'idée de République et de toutes les conséquences dont elle est grosse.

IV

Ainsi la République est constituée par la substitution de l'élection, du choix intelligent et libre à l'hérédité. Et il en résulte que, pour que le choix soit intelligent, conforme au bien commun, le citoyen doit recevoir une éducation et une instruction civiques, ce qui implique la nécessité pour la République d'avoir un esprit et une doctrine. Mais il faut aussi que le choix soit libre, que le citoyen exerce en pleine indépendance sa fonction électorale, et par conséquent son indépendance doit être protégée vis-à-vis de toutes les tentatives d'intimidation ou de contrainte, de violence ou de séduction. Point de promesses, point de menaces, rien de matériel qui puisse, par son oppression, faire pencher l'arbitre électoral, uniquement des raisons, et des raisons tirées de

l'intérêt général ou immédiat ou lointain. Mais puisque c'est par l'esprit que l'électeur doit se décider d'après des raisons intellectuelles, il a donc le droit et le devoir même de s'éclairer, et voilà, par conséquent, ouvert devant lui le vaste champ des investigations sociales. Il a le droit de s'inquiéter de ce qu'ont fait les candidats entre lesquels il doit choisir, de ce qu'ils ont le projet de faire. Il doit pouvoir connaître ce qui s'est fait, être mis au courant des résultats et des contre-coups des mesures prises, des lois promulguées ; il doit donc avoir toute liberté de s'informer et de discuter, toute liberté encore de chercher à faire des prosélytes, de s'efforcer de montrer aux autres la vérité qu'il a découverte pour lui-même. Puisqu'il est de par la loi constitutionnelle chargé de voter, que le vote est une fonction personnelle qui ne saurait se déléguer, il ne doit pas plus voter selon un mot d'ordre, d'après une autorité, que remettre son droit à un autre qui en userait à sa guise. La République a sans doute un esprit et une doctrine, mais cet esprit ne détermine pas les décisions pratiques singulières, et le premier dogme de la doctrine républicaine, c'est que la liberté de l'électeur doit rester entière. Il doit se former à lui-même ses convictions, et s'il s'en déclarait incapable, il mériterait d'être frappé de

déchéance civique. A tort ou à raison, la loi a affirmé sa capacité ; il doit donc, pour obéir à la loi même, se reconnaître capable et se décider d'après des raisons à lui. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas le droit de prendre conseil, mais ce qui veut dire qu'il doit, lorsqu'il prend conseil, ne le faire que pour obéir à des raisons. Le devoir du vote implique donc pour le citoyen le devoir de se rendre compte, de s'éclairer, autant que possible par lui-même ou en recourant aux lumières qu'il a jugées par lui-même les meilleures. Par conséquent, le citoyen a le devoir et le droit d'examiner tous les actes de ses élus ; si ce sont des législateurs, de se rendre compte de la valeur des lois qu'ils ont édictées ; si ce sont des administrateurs, de leurs procédés d'administration ; si ce sont des juges, du bien fondé de leurs sentences et de leurs verdicts. L'électeur a sur l'élu un droit de contrôle et de surveillance : il a donc le droit d'être renseigné et de se constituer à lui-même une opinion sur les différents objets dont l'élu devra s'occuper.

Et sans doute l'élection n'implique pas nécessairement le mandat impératif, elle implique plutôt le contraire. La loi ne remet à l'électeur que le choix du gouvernant, elle ne charge pas l'électeur de gouverner. Il ne doit donc pas s'immiscer

dans le détail des décisions particulières de son élu, il doit laisser l'élu, une fois investi de sa fonction, libre de l'exercer selon sa conscience et ses lumières ; une fois qu'il a voté, il a épuisé son droit jusqu'à ce que la loi le convoque pour une élection nouvelle. Mais s'il n'a pas le droit de peser sur la conscience de son élu, l'électeur a le droit incontestable de le juger, de l'apprécier et par conséquent de le choisir de nouveau ou de lui refuser sa voix à l'expiration de son mandat.

Tout cela suppose que l'élu agit au grand jour sous les yeux de ses électeurs ; le pays légal a le droit de connaître la marche des affaires publiques, de les discuter, de critiquer tous les actes du gouvernement. La République ne peut être qu'un gouvernement au grand jour, de libre discussion, un régime de lumière et de liberté. De là vient que la liberté de la tribune, la liberté de la presse, la publicité de tous les débats sont des exigences de l'idée républicaine et comme des dogmes républicains.

Mais pour que cette liberté de critique et de discussion, pour que cette publicité n'entravent pas l'action gouvernementale et ne la rendent pas instable en mettant en question les bases mêmes de la société et de la nation, il est indispensable que l'idée nationale, la foi patriotique,

un minimum de dogmatisme social soient acceptés d'un commun accord par tous les citoyens, de façon à ce qu'ils s'interdisent de mettre en discussion ces points fixes sous lesquels aucun dessein politique, aucune amélioration sociale ne sont possibles. En dehors d'une idée nationale bien assise et unanimement acceptée, de quelques dogmes sociaux indiscutés, la République ne serait plus qu'une puissance d'anarchie sociale, de dissolution nationale. Comment, en effet, serait-il possible de suivre une politique quelconque, à l'intérieur ou à l'extérieur, si tous les citoyens n'avaient pas dans l'esprit, dans l'âme, un idéal à peu près semblable de la vie et du développement national ? S'il était possible, à chaque élection, de mettre en question l'unité de la France, ou ses acquisitions coloniales, ou la valeur des traités conclus en son nom, ou la légitimité de ses espérances et de ses regrets, il n'y aurait plus ni traités possibles avec aucune nation, ni organisation de l'armée ou de la marine, ni administration, ni même travaux publics. Le dogme de la solidarité nationale, de la dépendance où nous sommes vis-à-vis du passé de notre pays s'impose à nous tous. Aucune vie ne peut se développer ni même durer si elle est interrompue à chaque instant ou bouleversée par de brusques

changements d'organisation et de direction. Le libre examen qui se trouve à la base de la République est donc nécessairement limité par un dogmatisme national tiré des traditions historiques. Une nation est un être qui vit et se développe ; son histoire est l'œuvre du génie inné de la race. Les spontanéités du génie national ont suivi la loi du développement naturel ; la réflexion ,quidans une République, procède à l'élaboration des actes nationaux, n'a pas le droit de contrecarrer la vie nationale sous le vain prétexte de mieux la comprendre ou de l'améliorer. Nous ne saurions sans doute en tout et pour tout être liés par les agissements de nos pères, il se peut qu'ils se soient trompés comme nous pouvons nous tromper nous-mêmes, mais il est possible de découvrir sous les insuccès et sous les erreurs les lignes maîtresses et dominatrices du développement national. Nous n'avons pas, sous le vain prétexte d'un idéal intellectuel qui ne saurait être qu'un mirage, le droit de remettre en question les lois d'existence de notre nation.

On dira peut-être : Où est la barrière et quel est le frein qui empêchera les électeurs de rompre la continuité de la vie nationale ? Peut-on espérer, puisqu'ils ont tout pouvoir de faire ce qu'ils veulent, qu'ils sauront sacrifier leurs passions, leurs

intérêts momentanés aux intérêts durables de la nation ? Peut-on espérer surtout d'un corps électoral toujours fragmentaire et toujours en mue qu'il aura des vues d'ensemble et des desseins continus ? — Ceux qui font cette objection et qui d'ordinaire sont des partisans de la monarchie ne voient pas qu'ils transposent tout simplement, en l'adressant à la volonté multiple des électeurs, l'objection si souvent faite à la volonté unique du monarque souverain. Au-dessus du souverain, il n'y a aucune puissance matérielle, il n'y a que la puissance morale de l'idée nationale, du vouloir-vivre social. L'éducation seule est susceptible de faire de cette idée un frein capable d'assurer le triomphe des exigences du bien commun sur les convoitises ou les caprices des intérêts particuliers. La volonté souveraine d'un seul est, sans contredit, plus facile à discipliner que celle de plusieurs, mais ses soubresauts sont aussi plus dangereux. On court des risques différents en république et en monarchie, mais de chaque côté des risques à peu près égaux.

C'est pour obvier à cet inconvénient que quelques publicistes ont soutenu en ces derniers temps que pour vivre une République avait besoin d'une certaine classe de dirigeants afin de maintenir l'homogénéité de direction nécessaire à toute vie,

en sorte qu'à leurs yeux une République ne saurait vivre que grâce à une aristocratie (1), et ils ajoutaient que l'aristocratie, qui avait chez nous assuré la vie de la troisième République par la persistance de ses doctrines et la continuité de ses desseins, était la Franc-Maçonnerie. Et je ne m'inscris pas tout à fait en faux contre ces considérations. Mais je crois que la vue de ces publicistes est troublée par ce qui a été et qu'ils négligent ce qui aurait pu ou aurait dû être. Rien *a priori* n'aurait empêché les écoles de la République de remplir le rôle qu'a joué chez nous la Franc-Maçonnerie et de le remplir d'une façon bien autrement fructueuse, libérale et nationale. C'est aux pères de famille et à l'instituteur qu'il appartient de cultiver dans les âmes l'idée nationale; c'est la famille et l'école qui doivent transmettre aux enfants, citoyens futurs, l'image traditionnelle de la patrie. Ce qui nous a le plus manqué, au milieu de nos misères, c'est d'avoir ce souci de la tradi-

(1) Parmi ces publicistes, il faut nommer M. Henry Béranger qui, dès 1895, revendiquait pour les « intellectuels » le rôle aristocratique. — *L'Aristocratie intellectuelle*, in-12, Colin. (Voir notre ouvrage *Les Livres et les Idées*, VI. *A la recherche d'une aristocratie*, in-8°, Lecoffre, 1896.) Mais le plus dogmatique à la fois et un des plus pénétrants est M. Charles Maurras qui, depuis deux ans, a publié dans plusieurs journaux, dans la *Gazette de France*, en particulier, des essais politiques de premier ordre et où presque tout est juste, sauf les conclusions pratiques.

tion nationale, et, au moment où nous devions assurer nous-mêmes la continuité de la vie de la nation, de n'avoir qu'une idée très vague de ce qu'était cette vie, des directions qu'elle avait prises et de celles qu'il lui fallait suivre encore. Dans les écoles en général et dans les écoles catholiques en particulier, on apprenait bien aux enfants qu'il fallait obéir aux lois, mais on aurait dû les instruire qu'il leur incombait sous la République un autre devoir que celui d'obéissance, il aurait fallu leur apprendre à faire la loi. Plus tard, quand on s'aperçut que certaines lois étaient ou mal faites ou oppressives, on déclama contre ces lois plutôt qu'on n'agit de façon à tarir le mal à sa source en rectifiant ou en fortifiant la volonté des citoyens. Ce n'est pas seulement faute d'un enseignement religieux que la République chez nous a causé tant de perturbations, c'est surtout peut-être faute d'un enseignement tout à fait laïque, pour parler le jargon du temps, qui instruisît tous les enfants des indispensables vérités patriotiques. Ce qui nous a manqué, c'est moins peut-être encore l'idée religieuse que l'idée nationale. La famille doit être la conservatrice du sens national et l'école en doit être l'éducatrice. Catholiques ou non catholiques, tous devraient s'accorder sur les éléments essentiels de l'idée de la nation. Ce-

qui fait que chez nous la lutte est si violente et l'apaisement si difficile, c'est que le catholicisme est si intimement mêlé à la vie de la nation, les traditions catholiques sont si étroitement liées aux traditions françaises que beaucoup, hostiles au catholicisme, ne savent pas voir qu'un grand nombre de mesures politiques qui apparaissent comme favorables au catholicisme doivent être soutenues par tous les Français uniquement parce qu'elles sont utiles à la patrie. Ces mesures alors leur deviennent suspectes, ils les combattent, et par anticatholicisme arrivent à être des antifrançais.

Au dogmatisme national indispensable à la République pour éviter l'anarchie politique, il faut joindre un dogmatisme social et moral indispensable pour éviter l'anarchie sociale. Ne pas mentir, respecter le droit et la propriété d'autrui, reconnaître l'autorité des lois et des magistrats institués par la loi, savoir se dominer soi-même pour ne pas céder à tous ses penchants, à tous ses caprices, avoir en un mot l'idée du devoir et la notion des plus indispensables devoirs, ce sont là choses dont aucun homme ne peut se passer, mais bien moins que tout autre un citoyen libre qui, n'étant pas soumis à une contrainte extérieure, doit, par là même, être d'autant plus entraîné à

reconnaître des freins intérieurs. L'éducation morale doit donc venir se joindre à l'éducation patriotique et civique.

On voit donc, par là, que notre troisième République a eu raison d'introduire dans le programme scolaire une instruction civique et morale, et les républicains ont raison de soutenir que la loi d'obligation scolaire avec l'enseignement civique et moral qu'elle édicte est une loi essentiellement républicaine et, en ce sens, intangible, c'est-à-dire que la République ne saurait l'abandonner sans se renier elle-même et travailler à son suicide.

Mais on voit aussi que l'idée nationale et à plus forte raison l'idée morale et sociale n'est nullement en opposition avec l'idée religieuse, et plus spécialement avec l'idée catholique. Car il est de l'essence de la religion d'apprendre à l'homme ses devoirs, de le renseigner sur ses droits et de lui rendre sacrés les uns et les autres en les faisant reposer sur l'idée éminemment sainte et vénérable de la législation divine. Et il est de l'essence du catholicisme de considérer en l'autorité la fonction et non la personne ; toute son économie sociale est identique en ce point à l'économie républicaine; tout pouvoir catholique est indépendant des personnes qui l'exercent; c'est

toujours à la loi religieuse et jamais à un homme que l'on obéit, de même qu'en République personne ne doit jamais être sujet que de la loi. Le catholicisme en développant chez le fidèle l'esprit d'obéissance, loin de l'asservir, docile, à tous les caprices, lui apprend à discerner l'autorité légitime, à se tenir debout devant toutes les tyrannies, mais aussi à accepter avec souplesse les ordres légitimes de l'autorité. Et cette discipline d'obéissance n'est peut-être nulle part plus utile que dans une République où l'ordre ne peut être maintenu que par la bonne volonté concertante des citoyens libres. Si d'ailleurs il est vrai, comme personne ne le conteste, que les disciplines morales du catholicisme excellent à produire la maîtrise de soi-même, la liberté intérieure en face de l'esclavage des passions, tout dans le catholicisme, notion de l'autorité, conception de l'obéissance et discipline intérieure, concorde avec ce qu'exige l'idée, l'essence de la République. Et par conséquent il n'y avait aucune nécessité pour la République à proscrire des écoles les maîtres et les idées catholiques. Le catéchisme, loin de s'opposer au manuel d'instruction civique, peut et doit faire avec ce dernier très bon ménage et, pour qui sait voir, le manuel n'est qu'une spécialisation appropriée des principes

généraux qui se trouvent dans le catéchisme (1).

Ainsi donc, à la base de la République comme de tout autre gouvernement, il y a un dogmatisme moral, un dogmatisme social et un dogmatisme national. C'est grâce à la fixité de ce dogmatisme primordial que la liberté des institutions peut se développer sans danger pour la sécurité des individus et pour le développement national. En dehors de lui il n'y aurait qu'égoïsme, abus de la force, instabilité perpétuelle, menace constante de dissolution et de mort. Mais ce dogmatisme n'est assuré que par la constante bonne volonté des citoyens; c'est dans les âmes qu'il vit et par l'esprit qu'il subsiste, ce n'est pas une contrainte qui l'impose, c'est une foi qui le garde. Les assises de la République ne peuvent être qu'idéales, et par là encore la République est un gouvernement spirituel, qui a pour but les choses matérielles, mais qui ne les réalise que grâce à l'assentiment des esprits. Par là aussi, même en son fond dogmatique, elle repose sur la liberté, car ces assises idéales peuvent toujours être niées ou renversées par l'ignorance, la légèreté ou la perversité des

(1) On a vu dans le chapitre IV sur *l'Ordonnance sociale* comment l'Église n'enseigne rien d'opposé à ce que professe de légitime l'esprit moderne. Voir aussi notre ouvrage : *Catholicisme et Démocratie*, in-12, LECOFFRE, 1898.

hommes. Et puisqu'elles constituent une foi, c'est par un acte de liberté que les citoyens leur gardent leur assentiment. Ainsi, de toute façon, même dans les choses les plus indispensables, même en se pliant aux lois les plus inéluctables de sa nature sociale, le citoyen d'une République est libre, il n'obéit qu'aux lois qu'il a faites ou contribué à faire ou du moins qu'il a acceptées. Il veut l'obéissance qu'il donne et de toutes façons il est autonome. La République est fondée sur l'autonomie du citoyen.

V

Mais autonome ne veut pas dire capricieux ou révolté. Le citoyen doit obéissance à la loi. Il lui doit même une obéissance d'autant plus stricte qu'il a lui-même contribué à la faire. Et ce sont là les deux dernières conséquences de l'idée républicaine : le citoyen ne doit obéir qu'à la loi, mais il lui doit une entière obéissance.

Dans un système de gouvernement basé sur l'hérédité, la personne investie par sa naissance du pouvoir du commandement a, par cela même, une autorité. L'autorité est donc ici personnelle et l'obéissance à peu près illimitée. Elle s'exerce,

en effet, vis-à-vis de l'homme et non par rapport à sa fonction. C'est l'homme, tel homme, qui a droit au commandement, et son droit le suit partout où il est, tout le temps qu'il vit. Le subordonné est un assujetti, un sujet. Il obéit parce qu'il doit obéir : la fonction du maître est une fonction de commandement, et celle du sujet une fonction d'obéissance. C'est Socrate et c'est le christianisme qui, permettant au sujet de se demander si l'ordre reçu était contraire ou non à la loi divine, si, par suite, il pouvait en sûreté de conscience l'accomplir ou, au contraire, s'il devait refuser de l'accepter, firent faire à l'humanité les premiers pas vers l'affranchissement personnel. Dans une République, la conception du gouvernement est tout autre ; ce n'est pas à la personne qui commande que le citoyen est assujetti, c'est uniquement à la fonction qui exige le commandement pour que l'ordre social puisse régner. Ce n'est pas parce que cet homme est né de telle ou telle famille, qu'il est préfet, général ou évêque ; si donc on obéit au préfet, au général, à l'évêque, ce n'est pas parce que cet homme est tel ou tel homme, il n'a droit à l'obéissance qu'à cause de la fonction qu'il remplit. Il est nécessaire que dans un département il y ait un chef d'administration, dans une armée un chef militaire, dans

un diocèse un chef religieux. Le préfet, le général, l'évêque sont les organes de ces fonctions directrices, et c'est pour cette raison, et pour cette raison seule, que l'obéissance leur est due. Or, cela même suffit à délimiter la sphère de l'obéissance, car le préfet n'a pas droit de commander pour les choses de conscience ; le général n'a pas d'ordres à donner aux percepteurs, ni l'évêque aux cantonniers pour l'entretien des routes ou pour le maniement d'armes aux soldats. C'est une loi sociologique qui exige que les fonctions sociales soient exercées par des personnages qui en sont ainsi les véritables organes, et c'est une loi de l'économie sociale comme de toute organisation qu'à la multiplicité des besoins sociaux doit correspondre une division des fonctions, une division du travail social, une division des pouvoirs. Une division, donc une détermination et une délimitation. On ne doit donc plus obéissance à une personne comme telle, en tout et pour tout ; on ne doit obéissance à un homme qu'en tant qu'il y a droit en vertu de sa fonction, ce qui revient à dire qu'on n'obéit plus à un homme, mais à la loi. De personnelle l'obéissance est devenue impersonnelle, d'illimitée limitée, d'indéfinie définie, et de corporelle enfin, spirituelle. C'est pour cela que la République ne comprend pas des sujets,

mais seulement des citoyens, au moins dans la sphère de ceux qui, en vertu de la constitution, participent aux élections.

Mais par cela même, le citoyen se sent d'autant plus obligé à obéir. C'est une grande incompréhension que de soutenir que la République est une école d'anarchie. Nulle part ailleurs, au contraire, l'idée de soumission et d'obéissance ne peut être plus solide et plus raisonnée. Car si l'électeur nomme ceux qui doivent exercer le pouvoir ou désigner à leur tour, de façon ou d'autre, les titulaires des fonctions publiques, c'est bien parce qu'il se rend compte que ces fonctions sont nécessaires à l'ordre et à la prospérité sociale, en sorte que si, après l'élection, il refusait d'obéir, il tomberait dans la plus évidente contradiction, puisque, après avoir affirmé par son vote la nécessité de la fonction, il la nierait tout de suite après par sa conduite révolutionnaire. Sans doute, en un sens, l'électeur fait la loi et peut la changer; sans doute, puisque la République repose sur l'autonomie du citoyen, chaque électeur, en fin de compte, n'y obéit qu'à soi-même, mais les changements ne sauraient y être subits, et de ce qu'on n'obéit qu'à ses propres décisions, cela ne signifie pas qu'on ait le droit d'en changer à chaque instant. Car la même loi qui établit la liberté et

l'autonomie du citoyen fonde aussi sur des raisons et cette autonomie et cette liberté, et, sous prétexte de liberté et d'autonomie, aller à l'encontre de ces raisons ce serait ruiner l'autonomie et la liberté. Quelles sont, en effet, les raisons pour lesquelles le citoyen d'une République jouit de l'autonomie civique? Ces raisons ne sont pas tirées, comme l'avait cru Rousseau, comme l'a enseigné Kant, uniquement du droit *a priori* de l'individu humain, de la dignité morale de l'homme, elles ont leur principe dans l'utilité sociale. A une certaine étape de la civilisation et de la réflexion humaine, on aperçoit clairement que la fonction du commandement, le service social que rend le commandement est la seule raison d'existence du pouvoir. Dès ce moment, l'obéissance n'est plus personnelle, mais bien plutôt fonctionnelle; on obéit non à la personne, mais à la loi. Et, en même temps, les moyens que fournit l'hérédité pour désigner le dépositaire du pouvoir, le titulaire de la fonction, sont critiqués et vilipendés, on préfère le choix libre et raisonné des intéressés aux hasards de la naissance. Par conséquent, l'électeur, en votant, remplit une fonction sociale, il accomplit un devoir bien plus qu'il n'use d'un droit, et de même l'élu, une fois élu, investi de sa fonction, n'a plus qu'à l'exercer de son mieux

sans autre considération que le bien commun. L'électeur, après son vote, a rempli toute sa fonction, il n'a plus, après, qu'à obéir à celui-là même qu'il a élu. C'est ainsi, par exemple, que, dans l'Église, les cardinaux, après le conclave, deviennent les dociles exécuteurs des ordres du Pape qu'ils ont nommé.

Il ne faut pas, en effet, confondre le droit républicain véritable avec le droit que Rousseau a cru pouvoir déduire de l'hypothèse du contrat social, ou que Kant a voulu tirer de la théorie de la valeur absolue de la personne humaine. Dans ces théories, si on les prend à la lettre, le danger d'anarchie demeure toujours menaçant, car si c'est en vertu d'un droit absolu que l'homme doit prendre part à la confection de la loi, chaque individu, d'abord, pourrait refuser obéissance à toutes les lois auxquelles il s'est opposé, et si les lois sociales dépendent exclusivement des libertés humaines, si une majorité a le droit de faire tout ce qu'elle veut, il n'y a plus ni justice ni ordre social. Mais il faut dire, au contraire, qu'en réalité l'électeur n'est pas souverain, que dans une République il n'y a qu'une souveraineté : celle de la loi, c'est-à-dire, en dernière analyse, la souveraineté des exigences de la vie sociale, exigences qui s'imposent à l'intelligence des électeurs aussi bien

que des élus et qui, par la raison, doivent gouverner les volontés. Ce ne sont pas les hommes qui sont souverains, c'est la Loi, c'est la fonction, c'est l'Ordre éternel et, pour tout résumer d'un mot, c'est Dieu. Il n'y a pas que les républiques qui soient légitimes, les monarchies le sont à leur heure. L'évolution des organismes nationaux donne à ces organismes, à chaque moment de leur développement historique, la constitution qui leur convient. Ce n'est pas d'après les à-coups de la liberté que les citoyens doivent établir la constitution et les lois ; c'est d'après les lumières de leur raison qu'ils doivent orienter vers le bien social commun les décrets de leur liberté. Et Rousseau lui-même l'a bien reconnu quand il a distingué dans les sociétés une volonté générale, un vouloir-vivre social véritablement infaillible et dont les exigences s'opposent parfois aux décisions des majorités. Dans la République plus que dans tout autre gouvernement, c'est la raison qui doit gouverner, et la liberté y consiste précisément en ce que chaque citoyen n'obéit pas à un maître, mais à la raison ; et dans la République comme dans tout autre gouvernement, c'est d'après la raison et le bien commun que toutes les volontés doivent se régler, et c'est le devoir enfin qui est la raison première du droit.

Ainsi l'autonomie ne saurait amener à l'anarchie. Bien plus, l'obéissance même doit être plus stricte dans une république que partout ailleurs. Dans un gouvernement fondé sur l'hérédité, les sujets le sont à jamais, le pouvoir se perpétue d'une façon quasi mécanique ; si les princes viennent à perdre le souci du bien commun, les sujets n'ont aucun moyen légal de ramener leurs chefs au juste devoir de leur charge. De là la nécessité pour tout moraliste d'admettre le droit de doléance, de résistance même et, finalement, d'insurrection. Aucun des moralistes qui ont creusé ces questions n'a pu refuser à un peuple opprimé, violenté, pressuré, le droit de refuser l'impôt et même de se délivrer violemment d'un tyran. Les juristes de l'ancienne monarchie ont vivement attaqué les théologiens qui avaient reconnu aux peuples ces droits : c'est que les juristes plaidaient la cause de l'ordre social, tandis que les théologiens se posaient la question morale et se demandaient jusqu'à quel point des consciences opprimées et révoltées étaient coupables de péché. Mais dans un système républicain où nul pouvoir n'étant éternel, aucune injustice ne saurait être durable, nul ne saurait être excusable de se révolter ou de troubler l'ordre. Des moyens légaux sont ouverts soit pour faire sentir par la résistance

passive les mauvais effets d'une loi injuste, soit pour arriver à la modifier ou à l'abolir ; se servir de ces moyens, ce n'est pas se révolter contre la loi, c'est, au contraire, lui obéir. Il vaut mieux même se soumettre aux lois simplement vexatoires, jusqu'à ce qu'on ait pu les faire changer ; seules les lois oppressives de la conscience qui, non seulement, lèsent le droit mais empêchent l'observation d'un devoir, ne peuvent être observées. Mais, dans ce cas même, le bon citoyen, en acceptant sans révolte violente les conséquences légales de sa conduite, donnera les plus solides raisons pour arriver à convaincre le pays légal de la nécessité de l'abrogation de la loi. Car c'est une marque bien claire d'un désarroi social causé par une législation inique, quand, par le fait même de cette législation, les meilleurs, les plus purs, les plus utiles des citoyens sont punis des peines qui devraient être réservées aux criminels.

On voit donc par cet exposé que la République est autre chose qu'une étiquette, que ce régime constitutionnel contient en lui une idée et que c'est seulement à la condition de pénétrer cette idée et de l'accepter que l'on a le droit de se dire républicain. Celui qui vient à la République ne

renonce pas simplement à travailler au retour de la monarchie, il dépouille en outre un état d'esprit, pour en prendre un tout nouveau. De sujet il devient citoyen. Il accepte la liberté avec ses risques et ses grandeurs, il la comprend et il l'aime. Il se désintéresse des personnes pour ne s'attacher qu'au bien commun, à la valeur des fonctions, à la justice, à la loi. Il est jaloux de son indépendance et sait garder son autonomie civique. Ayant fortement imprimé dans son cœur l'idée nationale, tout imprégné du sens social, il a la conscience de la grandeur de son rôle, il est fier de sa mission. Il regarde ses fonctions comme des devoirs et c'est sa raison qui dirige constamment sa volonté. Il ne s'étonne pas que le droit républicain soit différent en plus d'un point du droit monarchique, car il sait que le droit n'est autre chose que la loi de justice qui règle les relations entre les personnes ; par conséquent, dès que les relations respectives des personnes viennent à changer, et par le fait seul qu'il y a une justice éternelle et immuable, il doit y avoir un droit nouveau. Il sait reconnaître que certaines lois sont essentielles à la République, comme certaines autres le seraient à la monarchie, et parmi ces lois, il n'y en a pas qui lui paraissent plus essentielles que celles qui assurent au corps élec-

toral l'instruction civique et morale et l'information nécessaire à ses décisions. Il regarde avec faveur et cherche à développer tout ce qui assure la liberté, augmente les lumières, affermit le sentiment du devoir ; par conséquent, loin de voir en l'Église une ennemie, il y voit une auxiliaire, un soutien de l'idée républicaine. Jaloux de ses droits parce qu'ils résultent de ses devoirs, respectueux des droits d'autrui, il est d'autant plus soumis à la loi qu'il a pris part lui-même à son établissement ; il révère en elle les exigences du bien social, la dignité de la justice, la souveraineté de la raison, la majesté de Dieu.

CHAPITRE IX

L'IDÉE DÉMOCRATIQUE

La démocratie, le mot le dit, est le gouvernement du peuple. Cependant quelques-uns ont voulu donner le nom de démocratiques à des gouvernements qui, sans être exercés par le peuple, avaient pour but principal le bien-être et les intérêts du peuple. Ainsi il pourrait y avoir des monarchies et même des aristocraties démocratiques. Mais avant d'aborder cette question, il faut tout d'abord s'entendre sur le sens qu'il faut donner au mot « peuple », à la partie du mot « démocratie » représentée par « démos ».

Si par « peuple » on entendait simplement la classe sociale des travailleurs et, plus spécialement, des travailleurs manuels, des paysans et des ouvriers, ce que l'on appelle quelquefois : le quatrième état, la démocratie consisterait, comme l'aristocratie, dans le gouvernement de tous par un certain nombre, d'une ou plusieurs classes sociales par une classe différente. La seule différence

qu'il y aurait, c'est qu'au lieu d'être une oligarchie, c'est-à-dire un gouvernement de minorité, la démocratie serait une plurarchie, c'est-à-dire un gouvernement de majorité, mais dans tous les cas ce serait la mainmise d'une classe sociale sur le pouvoir. Or, si telle était bien jadis l'idée que les républiques païennes se faisaient de la démocratie, si telle est bien encore l'idée que les socialistes paraissent souvent s'en faire, il ne faut pas réfléchir beaucoup pour voir et que cette idée purement révolutionnaire ne saurait se fonder en justice et en raison, qu'elle ne repose que sur un préjugé et que nulle part dans les états démocratiques contemporains elle ne sert de base à la législation positive. En fait, en Suisse, aux États-Unis comme en France, tous les citoyens, à quelque classe sociale qu'ils appartiennent, riches ou pauvres, paysans, ouvriers, professeurs, soldats, banquiers, rentiers, avocats, médecins ou propriétaires fonciers, ont les mêmes droits politiques; aucune classe n'est en possession d'aucun privilège en vertu d'une disposition spéciale de la loi. En droit, si l'avènement de la démocratie a prétendu constituer un progrès vers la justice, c'est uniquement parce qu'il a fait cesser le privilège directeur que s'attribuaient une famille ou des classes; par conséquent, si la démocratie était

le gouvernement des classes les moins nombreuses par la classe la plus nombreuse, le règne du privilège n'aurait pas cessé, il continuerait de s'exercer mais seulement à rebours. On naîtrait ouvrier et gouvernant aujourd'hui, comme autrefois on naissait noble et gouvernant. Il resterait à se demander si l'on a plus d'aptitude spéciale aux fonctions du gouvernement, parce qu'on travaille de ses mains, que n'en ont ceux qui vivent de leurs rentes ou ne travaillent que de l'esprit. Mais l'évolution idéale qui a amené en certains pays et tend à amener partout l'avènement de la démocratie est précisément fondée sur l'impossibilité de tirer de la naissance dans une classe la présomption de l'aptitude au gouvernement. Telle donc qu'elle est entendue généralement, telle qu'elle doit s'entendre, la démocratie est le gouvernement par tous au profit de tous et non pas seulement du plus grand nombre, à plus forte raison des travailleurs manuels seuls au profit d'eux seuls.

Il est vrai que l'expression des avis des gouvernants ne pouvant être dans une démocratie découverte que dans la majorité des votes, c'est bien la majorité qui gouverne ou du moins paraît gouverner, mais, d'un côté, ainsi que nous le verrons, cette majorité ne gouverne pas en réalité uniquement parce qu'elle est la majorité, elle

gouverne parce qu'elle représente la volonté sociale, le vouloir-vivre commun, et, d'un autre côté, cette majorité est formée par des votes provenant de toutes les classes. C'est un épouvantail forgé par les antidémocrates, c'est un appât fabriqué par les démagogues que l'entente par laquelle les travailleurs manuels pourraient, s'ils le voulaient, par le seul poids de leur nombre, réduire à l'état d'ilotes ou de serfs tous leurs autres compatriotes. Dans la réalité des choses et dans la pratique des faits l'émission des votes dépend d'une foule de considérations étrangères à l'idée de classe et, malgré les efforts des socialistes, il en sera de même longtemps.

Il reste donc que la démocratie dont nous parlerons ici sera le gouvernement de tous au profit de tous. Pour déterminer l'idée ou l'essence d'un pareil gouvernement il nous faudra d'abord expliquer comment, à la suite de quelle double évolution historique et philosophique, cette idée a pu se former; nous découvrirons alors le principe qui en forme comme la base ou le noyau idéal, les lois qui en découlent naturellement, la constitution gouvernementale qui en est comme l'incarnation ou la forme propre, et nous aurons enfin à noter les états morbides qui risquent de la pervertir et de la corrompre.

I

On s'indignerait moins contre la démocratie si on voyait mieux combien son origine est naturelle, comment son avènement était infaillible, préparé à la fois par l'évolution du gouvernement dans les familles et dans les nations. La démocratie, en effet, n'est pas le produit d'un coup de révolte arbitraire de subordonnés grisés par l'indiscipline des passions ou la chimère des idées, c'est le point d'aboutissement d'une lente et naturelle évolution. Il y a longtemps déjà que Lamennais avait comparé l'évolution de l'autorité dans l'État à celle qui se produit dans chaque famille. De même qu'à mesure que les enfants grandissent ils ont dans la famille une part plus grande d'autonomie, jusqu'à ce qu'enfin ils arrivent à être leurs maîtres, de même, dans les États, on voit à travers l'histoire les classes ouvrières se libérer peu à peu de leur assujettissement vis-à-vis des autres classes et tendre par conséquent à prendre leur part au gouvernement commun. Cette émancipation des enfants dans la famille, leur égalisation, si l'on peut ainsi parler, à mesure qu'ils atteignent leur majorité, le droit reconnu à tous de prendre part aux délibérations de famille et

par suite au gouvernement familial, toute cette histoire de la famille contient en raccourci toute l'histoire de l'évolution au terme de laquelle dans les nations se constituent les démocraties. Il est possible que dans les familles quelques individus, malgré leur âge, n'aient pas les qualités requises pour que leur émancipation soit un bien ; il est possible de même que certaines classes sociales aient eu plus tôt conscience de leur force et de leurs désirs d'indépendance que des qualités qui leur mériteraient véritablement l'autonomie ; dans les deux cas, des malheurs résultent ou du moins peuvent résulter de cette disproportion entre le pouvoir revendiqué et la capacité réelle ; cependant, malgré ces malheurs, on ne peut pas dire qu'ils constituent autre chose qu'un accident : l'émancipation peut être en certains cas hâtive, présomptueuse, conséquemment dangereuse, en elle-même et par elle-même elle ne produit pas nécessairement du mal.

Au contraire, elle apparaît comme une conséquence du droit moral, comme un postulat de la justice. Car le premier droit de l'homme est de disposer de soi, de posséder, de gérer ses biens personnels, de fonder une famille, de choisir son état ou genre de vie ; or, tout cela il ne le peut librement qu'à la condition d'être émancipé de la

[illegible]

[illegible] qu'il est p[illegible] un seul homme intelligent [illegible] un certain n[illegible] que de trouver une m[illegible] la grande majorité des citoyens aient à la [illegible] qualités, mais cette concession ne sig[illegible] le cas, quand même s'il n'est pas prouvé que [illegible] des hommes intelligents et verto[illegible] dans les familles royales ou pa[illegible] dans les familles des plébéiens. [illegible] ce qu'il est impossible de décid[illegible]

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, ce sont justement les actes d'aveuglement et d'égoïsme chez les gouvernants qui ont suscité les critiques et ont hâté l'avènement de la démocratie. De tout temps les peuples ont bien senti que c'étaient eux qui payaient les fautes des rois.

Quidquid delirant reges plectuntur Achivi,

écrivait le poète dès l'antiquité. Toute l'histoire de France depuis sept cents ans n'est que l'histoire du long effort que les non-nobles ont fait pour se délivrer des égoïsmes et des sottises aristocratiques. La maison royale a favorisé le peuple dans sa lutte contre la noblesse. Elle-même a fini par montrer de l'égoïsme et de l'incapacité. C'est par là qu'elle a mérité sa déchéance comme un organe perd tous ses droits dès qu'il s'atrophie ou se pervertit. La démocratie française est sortie des déclamations de Rousseau et des théories des philosophes du siècle dernier, mais ni ces déclamations ni ces théories n'auraient eu le moindre effet, elles n'auraient peut-être même pas été écrites si les abus de l'ancien régime ne leur avaient fourni matière, surtout elles n'auraient produit aucun résultat si les souffrances du peuple ne leur avaient fourni un terrain de culture favo-

rable. C'est qu'en effet les hommes de lettres et les publicistes qui aujourd'hui nous vantent le retour à une aristocratie héréditaire oublient que, s'ils avaient vécu avant 1789, les bénéficiaires de cette hérédité qu'ils admirent les auraient fait tout simplement bâtonner s'ils avaient eu le malheur de leur déplaire et ne leur auraient accordé à leur table et dans leurs salons que la place qu'un Condé donnait à un La Bruyère. Il fallut une véritable corruption de l'idée aristocratique et aussi toute l'insolence d'un Voltaire, toute l'incivilité d'un Rousseau, tout le sans-gêne d'un Diderot pour que les philosophes fussent traités par les grands seigneurs, au moins en public, sur un pied d'égalité. Et je ne vois pas bien la figure de M. Paul Bourget salué du menton par M. le duc de Broglie, ou M. Charles Maurras chapeau bas et le dos courbé devant M. le comte d'Haussonville lui tendant à peine deux doigts (1). Il est commode de honnir 89 quand on jouit des changements sociaux qui en ont été la suite, de vanter les beautés théoriques de l'Ancien Régime quand on est bien assuré de n'avoir pas à souf-

(1) Il est ici fait allusion à une lettre de M. Paul Bourget, dont il sera plus loin cité un long extrait, et tout le monde sait bien le zèle infatigable et l'abondante richesse d'aperçus que dépense M. Charles Maurras au profit de la cause monarchique contre la démocratie.

frir de ses pratiques désagréables. Mais nos grands-pères qui en souffraient ont pris la chose autrement. Leurs souffrances leur ont fait ouvrir les yeux. Ils ont scruté l'origine de ces pouvoirs dont leurs épaules sentaient le poids, ils ont mesuré ces hauteurs d'où tombaient tant de dédain et ils ont dit, comme les gueux du XVIe siècle :

Quand Adam bêchait la terre
Et que sa femme Ève filait,
Où étaient les gentilshommes ?

Ils ont dit encore avec Voltaire :

Le premier qui fut roi fut un soldat heureux.

Et à l'origine de tous les pouvoirs ils ont vu la force triomphante, l'audace et souvent le brigandage. En thèse absolue, ils ont eu tort; historiquement, qui pourrait dire jusqu'à quel point? Combien de familles nobles y avait-il dont les privilèges étaient justifiés par leurs services? Combien y en avait-il qui compensaient leurs privilèges présents par leurs services réels? Si la seule raison que l'on ait trouvée qui légitime vraiment le pouvoir est le service public, que devient la légitimité quand le pouvoir ne sert plus à ceux qui obéissent, mais uniquement à ceux qui commandent? Tout naturellement ceux de

qui on réclamait l'obéissance au nom des services qu'on ne rendait plus refusèrent l'obéissance. La Révolution, l'invertissement des fins, le refus de service, ce n'est pas le peuple de France qui s'y est livré le premier, c'est la noblesse et c'est la royauté. Le premier des insurgés, ce n'est pas Camille Desmoulins ou Mirabeau, c'est Louis XIV avec son faste et ses guerres, c'est Louis XV avec son insouciance et ses voluptés. Celui qui refuse le service abdique la fonction d'où découle le service. La démocratie française est issue historiquement de l'abdication effective de la noblesse et de la royauté. Elle a recueilli une succession en déshérence. Le trône vacant n'a pas été réoccupé sinon par des passagers et des figurants. Ombres de réalités évanouies, noms vides de choses absentes, ou incarnations césariennes du peuple. Louis XVIII, Charles X, fantômes de rois ; Napoléon, Louis-Philippe, Napoléon III, figurants du peuple, démocratie couronnée.

Une fois que le gouvernement eut passé en des mains que la naissance ne désignait pas de façon objective et sans conteste possible, l'égale accessibilité de tous à tous les emplois publics, sans autre condition que le mérite ou la capacité personnelle, fut par là même proclamée et par là encore fut proclamée la démocratie. Et on put

bien essayer d'en enrayer le développement ou même de la supprimer, on ne put y réussir que durant de courts intervalles. Car il est des sentiments qui, dès qu'on les a une fois connus, ne peuvent plus être oubliés, leur saveur est si pénétrante que la vie sans eux paraît vide de tout charme et indigne d'être vécue. Un homme une fois émancipé ne reviendra jamais se mettre en tutelle qu'à son corps défendant. Un peuple qui a une fois goûté de la démocratie peut se lasser pour un temps de son émancipation, il n'y renoncera jamais cependant sans esprit de retour. Il pourra se prêter à un César qui le laissera au moins en apparence disposer du plébiscite, il ne se donnera jamais à un roi de propos délibéré.

II

C'est que l'idée-mère et principe de la démocratie est une idée singulièrement enivrante et capiteuse, elle satisfait à la fois ce qu'il y a dans le cœur de l'homme de plus noble et de plus bas, de plus élevé et de plus mesquin, prenant racine dans la dignité morale, et flattant la jalousie et même l'envie. Quelle est, en effet, cette idée? C'est que, en l'absence de services évidents rendus

au public, rien ne justifie la prééminence donnée à certains hommes, à certaines familles sur d'autres. — Pourquoi celui-ci et non pas moi ? Voilà ce que disent la jalousie et l'envie. — Ma valeur comme homme n'est-elle pas égale à la sienne ? Un homme doit valoir un homme. Voilà ce que dit peut-être l'orgueil. — Mais voici ce que dit la dignité morale : Est-il digne d'un homme d'obéir à un autre homme sans raison ? N'y a-t-il pas là lâcheté, faiblesse ou abdication ? Nul n'est dispensé de vouloir pour son propre compte. Je n'ai pas le droit d'abdiquer sans raison aux mains d'un autre. Il peut paraître étrange que la dignité morale, l'orgueil et l'envie, la bassesse et la noblesse arrivent à des conclusions semblables au moins dans les mots et les conséquences matérielles immédiates, mais cela ne saurait étonner que ceux qui n'ont jamais réfléchi aux complexités humaines. La dignité morale et l'envie aboutissent à faire des gestes mécaniques semblables, mais et le motif de ces gestes et leur expression sont bien différents, car le motif de l'envie se trouve dans les avantages que confère l'exercice du pouvoir, tandis que ceux de la dignité morale sont dans le sentiment que l'on a de ne pas devoir imposer aux autres son propre service, on n'a pas le droit d'immobiliser à son profit une force étran-

gère quand on est de taille et de force à marcher seul. Et ainsi le motif de l'envie sort de la convoitise et de l'égoïsme, le motif de la dignité naît de l'esprit de désintéressement et du sentiment du devoir. La jalousie et l'envie, toutes les bassesses du cœur s'expriment dans le geste orgueilleux du révolté qui dit : Je ne veux pas obéir et je veux qu'on m'obéisse, parce que obéir c'est servir et je veux être servi. La dignité morale, la noblesse de l'âme s'exprime dans le calme regard horizontal du juste qui dit : Dès que je suis capable de me servir moi-même, j'ai le devoir de le faire et ce serait de ma part, si j'avais recours par faiblesse ou par lâcheté aux services d'autrui, une coupable usurpation. C'est pour cela que je n'accepte pas le service que l'on veut me rendre en me gouvernant. Ce n'est pas tant parce qu'ils n'ont pas le droit de me commander que je me dérobe à leurs ordres que parce que je n'ai pas le droit moi-même de mettre ainsi sans besoin à mon service leur intelligence et leur volonté. Ce n'est pas la limite de leurs droits que je considère, mais la limite des miens. — On a, croyons-nous, rarement regardé les choses de ce biais ; tout en soutenant avec l'Évangile et toute la théologie que la seule raison du commandement est dans le service, on n'a jamais voulu voir qu'en refusant

le commandement on pouvait n'avoir d'autre but que de ne pas accepter un service sans besoin. Toute chose a deux anses, disait Épictète, et si les démocrates ont eu tort de n'attribuer qu'à l'ambition toute mainmise sur le pouvoir, il faut aussi reconnaître que les antidémocrates ont eu également tort de n'attribuer qu'à l'esprit de révolte et d'injustice la non-acceptation du commandement. La démocratie, quand elle est juste — n'avons-nous pas assez dit qu'elle peut également être injuste? — repose sur le sentiment de la dignité morale. L'homme, sentant qu'il peut marcher seul, refuse d'immobiliser inutilement une force au profit de sa paresse.

En revanche, il ne trouve rien en soi qui lui donne mission de soutenir et de conduire matériellement les autres. Il les voit, comme lui, adultes et capables de marcher seuls. Il ne se reconnaît donc pas le droit de leur mettre la main sur l'épaule et de les pousser ou de les contraindre pour les faire marcher droit. Cependant, comme ils suivent la même route, qu'ils voguent de conserve et se ravitaillent aux mêmes magasins communs, qu'ils ont en un mot des fins communes, solidaires à ce point que la sottise ou la méchanceté d'un seul peut faire souffrir tous les autres, il se reconnaît le devoir de déterminer avec ses

compagnons de route la nature et la portée des fins communes, de fixer avec eux les étapes et la part que chacun doit prendre au travail commun, d'établir ainsi la loi qui doit régir tous les associés. Chacun d'eux prend part à ces décisions directement ou indirectement, dans la mesure de son loisir et de ses lumières, mais tous de façon ou d'autre y prennent une part active. Le sens social, la conscience nationale est assez développée en chacun pour qu'il puisse donner son avis sur l'essentiel, sur les fins vitales. Il ne saurait y avoir démocratie si le sens social n'est pas présumé exister chez tous; si, en réalité, il n'existe pas, la démocratie est prématurée. Mais dès qu'il existe diffus jusque dans les couches les plus profondes d'une nation, assez vif pour se manifester clairement, assez puissant pour imposer aux volontés une direction, la démocratie est mûre, le peuple peut marcher seul et la tutelle aristocratique ou monarchique disparaît comme un organe inutile et atrophié. Le rôle des tutelles sociales comme de toutes les autres consiste précisément à se rendre inutiles et à préparer leur propre disparition. Le mal des révolutions vient de ce qu'elles se sont faites par en bas avec violence, tandis que normalement elles auraient dû se faire pacifiquement par en haut. Il appartenait à la

fonction royale de travaillar à se rendre et de se déclarer elle-même inutile désormais, comme il appartient à la fonction paternelle de présider à l'émancipation des enfants.

Mais la démocratie une fois établie, il n'y a plus à chercher à revenir en arrière, on ne peut que s'efforcer de l'améliorer sans la détruire ; tout effort pour la détruire l'irrite, l'affole et retarde d'autant son épanouissement normal. Mauvaise, elle ne l'est pas par essence, quoi qu'on en dise, pas plus que l'homme n'est radicalement, foncièrement et irrémédiablement mauvais ; prématurée, comme il n'est pas douteux que le fut la nôtre, mal ordonnée et mauvaise même, elle ne l'est que par accident, elle peut perdre de ses défauts et enfin devenir bonne pourvu seulement qu'on veuille bien lui faire comprendre que l'on veut non pas la détruire, mais la rendre et meilleure et plus puissante, augmenter sa force de vie et non pas la conduire à l'abattoir.

Pour cela, il importe de traiter la démocratie démocratiquement et de parler au peuple en démocrate. Toute parole qui ne rend pas un son démocratique aux oreilles populaires est une parole condamnée d'avance à la stérilité et peut-être à pire. On s'étonne que les francs-maçons aient su s'emparer des suffrages populaires, que les catho-

liques les aient perdus ; la raison est là et non pas ailleurs : les catholiques sont autrement amis du peuple que les francs-maçons, autrement amoureux du bien public, autrement désintéressés, mais leur phraséologie est toute imprégnée d'idées aristocratiques et monarchiques, leurs sentiments n'ont pas même été assez renouvelés, le peuple le sent, les entend et se défie d'eux. Ils lui font l'effet que ferait dans un salon un descendant des anthropophages qui, bien que de mœurs policées, aurait conservé dans son langage les façons de s'exprimer de ses ancêtres.

La plupart de ceux qui élèvent les jeunes catholiques n'ont pas l'air de se douter de cela. J'entends tous les jours des jeunes gens qui se disent démoçrates et qui parlent en royalistes, en aristocrates. Il faut être peuple pour sentir ces nuances, mais le peuple les sent avec une vivacité dont il est difficile, dans certains milieux, de se former une idée. Et les francs-maçons, au contraire, excellent à parler le jargon démocratique, et, par là, à en simuler les sentiments.

Or, ce qui donnera à notre parole avec l'accent les formules et toutes les expressions qui, seules, peuvent convenir à la démocratie, c'est le vif sentiment du principe qui forme comme le noyau de l'idée démocratique, je veux dire le principe de

l'égalité (1). On a élevé contre ce principe tant de préjugés, on l'a combattu de tant de façons, dont quelques-unes si vaines, qu'il faut, après avoir montré comment il est l'âme de l'idée démocratique, faire voir après sa juste portée et montrer comment, entendu comme il le faut, il ne s'oppose nullement à la hiérarchie nécessaire à toute espèce d'ordre social.

III

« Tous les hommes naissent libres et égaux en droits », dit l'article 1 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Et c'est bien l'axiome moral qui, une fois admis, doit nécessairement, un jour ou l'autre, engendrer la démocratie. Car, si les hommes naissent égaux, si, comme le dit encore la *Déclaration des droits* (art. 6), tous les emplois de l'État sont également accessibles à tous « selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents », il s'ensuit bien que la naissance ne donnant plus aucun droit aux charges publiques, il ne saurait plus y

(1) Contre et pour l'égalité, voir parmi les livres récents : *Le Paradoxe de l'égalité*, par Pierre Lafitte, in-12, Colin. — *Les Idées égalitaires*, par Bouglé, in-8°, Alcan.

avoir de classes nobles ni de familles royales ; c'est du sein de la multitude que les gouvernants doivent sortir. La naissance peut être cause de différences de force, elle peut conférer encore des avantages : relations, traditions, savoir-faire ou richesse, ces avantages désormais peuvent être compensés, ils ne constituent plus, à l'exclusion de tous autres, des privilèges légaux donnant droit en eux-mêmes et par eux-mêmes à telle charge, à telle fonction. Tout citoyen a donc le droit de prétendre à toutes les charges, à tous les emplois, et c'est précisément en cela que consiste la démocratie. Dès que l'égalité est reconnue et proclamée, la démocratie doit s'ensuivre, et réciproquement, là où l'égalité n'est pas reconnue, il ne saurait y avoir de démocratie.

Cette conception de l'égalité naturelle de tous les hommes repose sur deux sortes de considérations dont les unes sont abstraites, théoriques, et les autres expérimentales et tirées des réalités pratiques. Parmi les premières, il y a d'abord cette loi de logique invoquée par Descartes au commencement du *Discours de la méthode*, que, « selon l'opinion commune des philosophes, il n'y a du plus ou du moins qu'entre les *accidents* et non point entre les *formes* ou nature des *individus* d'une même *espèce* », d'où Descartes conclut que « la

raison, en ce sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend homme et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière ou tout un chacun », ce qui justifie ce qu'il avait dit quelques lignes auparavant : « La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes. » Et la conclusion que tire Descartes de cette première considération, c'est que tous les hommes peuvent acquérir la science si seulement ils veulent se donner la peine de bien conduire leur raison et de suivre la méthode.

Bien avant l'apparition de cette philosophie, la morale du christianisme enseignait que tous les hommes, moyennant la grâce de Dieu, pouvaient également prétendre à la sainteté. Le royaume des cieux est ouvert à tous, et tous y sont appelés. Dieu ne fait pas acception des personnes — *non est acceptio personarum apud Deum;* il se donne à qui veut le recevoir, au Gentil aussi bien qu'au Juif, au Publicain, au Samaritain, au Grec, au Romain, au Barbare, à l'esclave, au maître, au riche, au pauvre. Tous sont également fils de Dieu, frères et cohéritiers du Christ. L'Église, d'ailleurs, faisait profession d'ignorer la naissance séculière des prêtres ou des religieux ; elle a choisi ses

pontifes dans tous les rangs sociaux; les Ordres religieux élisent leurs chefs sans avoir égard à autre chose qu'à leurs mérites personnels. Si le Christianisme a été une grande école d'égalité, l'Église catholique a été la plus grande institution démocratique qui ait existé jamais (1). Ce sont ses prédicateurs, ce sont ses théologiens qui ont prononcé, bien avant le XVIIIe siècle, les paroles les plus redoutables pour les monarchies et les aristocraties héréditaires. Elles sont de Bourdaloue, devançant de plus d'un siècle la boutade de Figaro, ces phrases : « C'est assez d'avoir de la qualité pour aspirer à ce qu'il y a de plus éminent dans le sacerdoce. C'est assez d'être né d'un père opulent pour se pousser aux plus grandes charges. *C'est assez, selon le langage ordinaire, qu'un tel soit fils d'un tel pour que le fils ait l'assurance de vouloir être tout ce qu'a été le père.* Avec cela, quelle que soit son indignité et son incapacité personnelle, il n'y aura rien qu'il n'entreprenne : il jugera, il gouvernera, il décidera du sort et de la vie des hommes (2). »

(1) Voir sur ce point et les suivants notre ouvrage : *Catholicisme et Démocratie*, in-12, LECOFFRE, 1898, en particulier pp. 80, 95, 161-167. (Cf. P. MAUMUS : *L'Église et la France moderne*, c. VII, VIII, in-12, LECOFFRE.)

(2) *Sermon sur l'ambition*, mercredi de la seconde semaine du carême, 1er point.

Et quand les philosophes se sont mis à réfléchir sur les conditions abstraites de la moralité, ils ont vu de même que l'obligation morale étant la même pour toutes les consciences libres, tous les hommes étaient, par conséquent, également sujets du devoir et, par suite, également respectables dans leurs droits et leur dignité morale.

Tout cela, il est vrai, comme on l'a bien souvent fait remarquer depuis Joseph de Maistre, tout cela ne constitue que des abstractions; tous les hommes sont égaux tant qu'on les considère théoriquement et dans l'abstrait, dans leur pure essence d'homme, d'individu raisonnable, religieux et moral, mais, comme disait Joseph de Maistre, « j'ai vu des Anglais, des Français, des Russes, nulle part je n'ai vu l'homme », car ce qui existe réellement, ce n'est pas l'homme abstrait en soi, ce sont les hommes concrets dans l'actualisation singulière de leurs puissances. Or, si c'est l'égalité qui règne entre les individus abstraits, qui ne sont que des concepts, c'est l'inégalité qui se trouve entre les individus concrets qui vivent en chair et en os.

Quand on a fait cette remarque, d'ailleurs pleine de bon sens, on pense avoir ruiné de fond en comble l'idée d'égalité et, par suite, la démocratie. Mais on perd justement de vue à ce moment même l'ensemble de faits et d'expériences pratiques qui

viennent corroborer les considérations théoriques précédentes faites dans l'abstrait. C'est qu'en effet l'expérience prouve que, si les hommes sont inégaux, il n'y a aucune loi connue qui préside de façon certaine à la répartition des inégalités, ce qui fait que, réellement, pratiquement, et de la façon la plus concrète du monde, avant sa naissance on n'a le droit de rien présumer avec certitude d'un enfant quel qu'il puisse être et quels que soient ses parents. Il est vrai que les alcooliques, les épileptiques, les idiots, les déments, les tuberculeux, les rhumatisants sont d'ordinaire des gens dont il ne fait pas bon descendre, et que leur progéniture a beaucoup de chances de reproduire les tares des ascendants ; cependant, la loi n'est pas absolue, les exceptions sont nombreuses, l'hérédité par les alliances peut s'atténuer et disparaître et aucune législation n'a osé encore interdire le mariage à des gens, même malades et dégénérés authentiques, pourvu qu'ils paraissent en possession de leur volonté et de leur raison. Pour toutes les bonnes qualités, même physiques, de force, de santé, d'intégrité corporelle, il n'y a non plus que des présomptions, et, dès qu'il s'agit des qualités intellectuelles et morales, personne n'oserait même plus formuler une présomption. C'est Darwin lui-même qui raconte qu'un jeune sauvage,

recueilli sur le *Beagle*, apprit aussi vite les éléments de l'arithmétique qu'aurait pu le faire n'importe quel jeune Anglais. Malgré les efforts des évolutionnistes, après comme avant le livre de M. Ribot sur l'*Hérédité*, personne ne peut, avant la naissance d'un enfant, préjuger ce qu'il sera, et si un romancier, tel que M. Paul Bourget, peut bien affirmer que la science établit que l'hérédité fixe les caractères, que la sélection travaille à former des individus de plus en plus différenciés (1), il se trouve des philosophes savants, tels

(1) C'est la thèse soutenue par M. Paul Bourget dans une lettre à M. Charles Maurras publiée dans la *Gazette de France* du 22 août 1900 : « *La solution monarchiste est la seule qui soit conforme aux enseignements les plus récents de la Science.* Il est bien remarquable, en effet, que toutes les hypothèses sur lesquelles s'est faite la Révolution se trouvent absolument contraires aux conditions que notre philosophie de la nature, appuyée sur l'expérience, nous indique aujourd'hui comme les lois les plus probables (*Que peut être dans la science une* LOI PROBABLE ?) de la santé politique. Pour ne citer que quelques exemples et de première évidence : la Science nous donne comme une des lois les plus constamment vérifiées que tous les développements de la Vie se font par *continuité*. Appliquant ce principe à ce que Rivarol appelait déjà le Corps social, on trouvera qu'il est exactement l'inverse de cette loi du nombre, ou, pour parler le langage électoral, de la souveraineté du peuple qui place l'origine du pouvoir dans la majorité actuelle et, par suite, interdit nécessairement au pays toute activité prolongée. — Que dit encore la Science? — Qu'une autre loi du développement de la Vie est la *sélection*, c'est-à-dire l'hérédité fixée. Quoi de plus contraire à ce principe dans l'ordre social que l'égalité ? — Que dit encore la Science ? — Qu'un des facteurs les plus puissants de la personnalité humaine est *la Race*, cette énergie accumulée par nos ancêtres, par ces morts qui parlent en nous, pour emprunter sa

que M. Lalande (1), pour lui répondre que c'est vers l'égalisation, au contraire, et l'assimilation des hommes les uns aux autres que tend toute l'évolution historique. D'où nous serons pour notre part autorisés à conclure en faveur de l'ignorance et du doute. L'hérédité a certainement une importance, mais nous ignorons ses lois, et dès lors, pratiquement, nous n'en pouvons tenir que peu de compte et n'accepter les présomptions qu'on en peut tirer que sous bénéfice d'inventaire. Or, en proclamant l'égalité naturelle des hommes, la *Déclaration des droits* n'a pas, en somme, fait autre chose que formuler cette sage conclusion : La naissance ne suffira plus désormais à préjuger le mérite; nous considérerons comme égaux tous les jeunes citoyens jusqu'au moment où ils auront

saisissante image à M. de Vogüé. Rien de plus contraire à ce principe que cette formule des *Droits de l'homme* qui pose comme donnée première du problème gouvernemental, l'homme en soi, la plus vide, la plus irréelle des abstractions... On continuerait aisément cette revue, et l'on démontrerait sans peine que l'Idéal démocratique n'est, dans son ensemble et dans son détail, qu'un résumé d'erreurs, toutes aussi grossières. Que l'on essaie la même critique sur la formule monarchiste. Que trouvera-t-on? Pour nous en tenir aux trois points indiqués tout à l'heure, qu'est-ce que la permanence de l'autorité royale dans une même famille, sinon la *continuité* assurée? Qu'est-ce que la noblesse ouverte, — elle le fut toujours, — l'aristocratie recrutée de l'ancien régime, sinon la *sélection* organisée? Qu'est-ce que l'appel à la tradition, sinon l'appel à la *race?* Et ainsi du reste. »

(1) Voir sa thèse : *la Dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales,* in-8°, ALCAN. 1899.

pu montrer par leurs actes les différences réelles de leurs aptitudes et de leurs capacités. Ils seront donc tous, quelle que soit leur naissance, également admissibles à tous les emplois. Et la science, ici, ne se prononce pas contre l'égalité, comme le croit M. Paul Bourget, mais, au contraire, donne raison à ceux qui se refusent sur des données incertaines à préjuger telle ou telle inégalité, et qui, dès lors, supposent une égalité de puissance.

Mais cette égalité de puissance admise au début, ou plutôt ce refus de préjuger l'inégalité, n'exige pas qu'on admette une égalité réelle dans les actes. Les critiques de la démocratie ont trop souvent confondu les deux choses. Il est trop clair que les hommes concrets sont inégaux : les uns sont grands, les autres petits, ceux-ci valétudinaires, ceux-là bien portants, les uns myopes et d'autres presbytes, les uns intelligents, les autres d'esprit lourd ou obtus ou lent; il y a des imbéciles et des hommes de génie et le génie lui-même est différencié : Aristide Boucicaut avait le génie du négoce et sûrement n'aurait jamais pu écrire *Athalie* ou la *Nuit de Mai ;* mais Racine et Musset n'auraient probablement jamais su organiser le *Bon Marché*. La société, d'ailleurs, a besoin pour vivre d'organes divers parce qu'elle a des fonctions diverses et ces fonctions en outre ne sont

pas sur le même plan, elles sont hiérarchisées ; les unes sont plus importantes et supérieures et les autres sont moins importantes et inférieures. Il doit donc y avoir diversité, inégalité des hommes, puisqu'il y a diversité, inégalité de fonctions. Certes, si la démocratie, en admettant l'égalité à sa base, prétendait tout niveler, détruire la diversité et même la hiérarchie, l'inégalité des fonctions, elle serait par là-même condamnée à mort, car aucune société ne peut vivre sans cette diversité et sans cette hiérarchie. Si la loi démocratique proclamait une telle absurdité, une « erreur aussi grossière », comme dit M. Paul Bourget, certainement la loi mentirait, comme s'exprime M. Charles Maurras, et, en essayant de se réaliser, une telle loi ne pourrait que conduire à la mort sociale, M. Maurras a raison encore sur ce point. Mais ce sont là des absurdités que l'on prête à la démocratie et qu'on lui prête gratuitement. La *Déclaration des droits* elle-même tant vilipendée fournit la réponse. Puisqu'elle dit que « tous les citoyens sont également admissibles à toutes les dignités, places ou emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents », elle admet donc des différences entre les emplois, des différences entre les mérites, des différences entre

les talents. La théorie du nivellement social a pu se trouver dans quelques têtes chimériques ou sous la plume des adversaires de l'égalité démocratique, elle ne fait pas partie de l'essence de la démocratie. Comme tous les autres gouvernements, la démocratie admet la diversité des fonctions et même leur hiérarchie : personne ne pense que le rôle du simple soldat soit aussi important que celui du général ou que le ministre ne doive pas se subordonner les préfets ; la seule chose que soutiennent les démocrates, c'est que, en dehors des actes qui prouvent le mérite personnel, aucune marque extérieure ne peut préjuger la capacité (1). Tous les citoyens peuvent donc

(1) Dans un rapport récent sur le Tiers-Ordre franciscain présenté au Congrès international des œuvres catholiques en séance générale le 4 juin 1900, l'auteur a lu les lignes suivantes qui développent cette pensée :

« Ce que l'on appelle noblesse et qui marque par ses degrés les valeurs sociales se mesure et s'apprécie précisément à la fois par l'intensité de la puissance et par son expansion de rayonnement. Plus une force étend loin ses ondes à travers les rangs sociaux ou, comme disait saint Ignace, plus elle est universelle, plus par elle-même elle a de noblesse. Et, par conséquent, à côté des autorités sociales constituées par la loi qui par là même fixe les rangs, nous en découvrirons d'autres. Et au premier rang nous placerons dans notre vénération les vertus rayonnantes et mystérieuses qui s'engagent à la prière et répandent sur la société tout entière la grâce de leurs sacrifices et les mérites de leurs pieux élans. Puis viendront tous ceux dont l'intelligence, le talent, la parole ou la plume propagent à travers le monde la vérité. La sphère de leur rayonnement social est illimitée, leur influence purement spirituelle est donc la plus uni-

se présenter aux emplois publics, seuls seront pourvus ceux qui, de façon ou d'autre, auront fait preuve des capacités requises, tous peuvent éga-

verselle et la plus large qui soit, c'est donc à eux après les puissances constituées que doivent aller les honneurs sociaux. Je ne suis pas sûr que les catholiques aient toujours estimé à sa valeur cette puissance intellectuelle. Ils n'ont pas toujours voulu comprendre qu'un éloquent fils du peuple avait plus de puissance sociale qu'un oisif fils d'authentiques croisés et qu'un artisan influent dans sa commune et dans son quartier méritait — je dis : méritait — plus d'égards qu'un homme titré mais sans influence.

« C'est la naissance à laquelle le monde réserve le nom de noblesse parce que dans les régimes d'autrefois certains titres héréditaires correspondaient à des fonctions et à des forces sociales, mais les fonctions ayant disparu et avec elles beaucoup de la force, le nom seul reste, ce qui ne veut pas dire que la naissance ne mérite point honneur. Elle en mérite, au contraire, à sa place et à son rang, car même dans nos démocraties, par les traditions généreuses et les qualités du sang, par les relations de famille qu'elle possède, par les portes qu'elle ouvre, par tous les restes de l'ancien prestige, elle constitue une force. Et c'est une joie pour les catholiques, fussent-ils encore plus plébéiens, de voir les jeunes gens descendants des anciennes races travailler sous le régime d'aujourd'hui à reconquérir par leurs mérites personnels l'influence et le rang que leurs aïeux durent jadis à leurs services sociaux.

« Et enfin il n'est pas jusqu'à la fortune que nous ne sachions honorer selon ses mérites. Nous savons tous que c'est une force et nous ne nous aviserons pas de prétendre qu'un homme pauvre, toutes choses égales d'ailleurs, est l'égal d'un homme riche. Vous voyez donc que ceux qui accusent les partisans de l'égalité politique de vouloir détruire toute hiérarchie et de travailler au nivellement n'ont pas de si noirs desseins. Ils acceptent tout simplement l'ordre établi et, quelles que soient leurs pensées comme hommes, je vous avoue que comme chrétiens ils n'auraient aucune peine à se plier aux lois de n'importe quel régime. Car ils savent bien que nulle liberté ne pourra les enlever au service du seul Maître et que nulle tyrannie n'est capable de les asservir. »

lement entrer dans le stade, ce qui ne veut pas dire que tous remporteront également le prix.

Mais bien que la fonction soit attribuée au mérite personnel, les personnes des citoyens dans une démocratie demeurent égales. Car c'est l'utilité sociale des fonctions qui exige la subordination et l'obéissance, ce n'est donc pas à la personne revêtue de la fonction mais à la fonction que l'on obéit dans un régime démocratique ; il s'ensuit qu'en dehors de l'exercice de sa fonction un ministre, un général, un préfet, n'étant plus fonctionnaire, n'est plus qu'un citoyen comme tous les autres sans autres droits que ceux de tous ses concitoyens. Ce n'est pas parce qu'il est M. X. ou M. Y., qu'il appartient à telle ou telle famille, qu'il exerce une autorité, qu'on lui rend des marques extérieures de respect, c'est parce qu'il est chargé d'un important service public, c'est à la fonction que l'on rend hommage et qu'on obéit. L'homme reste un citoyen comme tous les autres. Telle est la façon démocratique d'envisager la subordination et l'autorité. Elle se désintéresse des accidents individuels ; loin de détruire le respect et de supprimer la discipline, elle rend au contraire l'exercice de l'autorité plus impartial et plus ferme, plus détaché de toute considération de personne dans celui qui la possède ; elle rend en

même temps la discipline plus facile et plus respectable par cela seul qu'elle ne risque plus d'être altérée par la vue des défauts, des faiblesses ou même des vices des personnes en qui réside l'autorité. Le chef démocrate ne commande pas en son nom, mais seulement au nom de la loi : le subordonné démocrate n'obéit pas à un homme, ne se courbe pas devant la volonté d'un de ses semblables, il n'obéit qu'à la loi, il ne s'incline que devant son impersonnelle et surhumaine majesté. Et si quelqu'un parmi les catholiques était tenté de railler cette conception, il suffirait sans doute, pour arrêter le sourire sur ses lèvres, de lui faire remarquer que c'est la conception même de l'autorité dans l'Église et dans le christianisme où l'autorité de la fonction est toujours indépendante de la valeur des personnes, où l'ordre que l'on suit n'est jamais considéré comme l'ordre d'un homme, mais comme l'ordre de Dieu.

Bien loin que la démocratie doive nécessairement aboutir au nivellement social, elle n'abolit même pas, elle justifie au contraire bien des signes extérieurs d'inégalité. Car les fonctions étant diverses et d'importance inégale, il est clair que le travail manuel de plusieurs hommes pourra raisonnablement être employé à permettre à un homme de fonction supérieure de disposer d'un

temps plus long pour l'exercice de cette fonction. Il est utile à une armée ou à une industrie que le général ou que le chef d'industrie aient l'esprit le plus libre et le plus dispos qu'il se peut, on doit donc éviter à ces deux chefs les fatigues physiques, les préoccupations matérielles ; ils auront des ordonnances ou des domestiques, des chevaux, des voitures, des wagons-salons ou des sleeping-car. Le train de luxe, qui permet à l'homme d'État de franchir la nuit d'énormes distances et de se réveiller le lendemain à destination prêt à prononcer un discours ou à accomplir sans perte de temps quelque acte de sa fonction, ne constitue pas une dépense inutile. Et même les œuvres d'art, les beaux meubles, les nobles appartements et les jardins et les parcs qui délassent et récréent les intelligences rectrices sont des objets de luxe, si l'on veut, mais d'un luxe fondé en raison. La démocratie n'est pas nécessairement vouée aux mœurs grossières et au brouet noir. Il n'est pas jusqu'aux grandes et riches manifestations de l'art qu'elle n'autorise et ne justifie. Des temples superbes pour adorer Dieu, de magnifiques palais pour abriter les fonctions publiques, des honneurs imposants rendus aux grands hommes, aux bienfaiteurs de l'humanité ou de la patrie, tout ce qui élève l'âme et par la libérale dispensation des matériaux riches,

des métaux précieux excite à la générosité, transpose en des tons plus hauts, en sonorités plus riches l'âme aux mille échos de la foule souveraine, tout ce luxe et même ce faste qui jadis semblait réservé aux rois convient admirablement à une démocratie. Ce qui ne lui convient pas, ce qui la choque en ses fibres les plus intimes, c'est le luxe vain, l'ostentation fastueuse du train de vie d'un particulier, d'un riche oisif qui ne sert de rien au public et qui ne cherche en ce luxe que l'amusement de son inutilité. Le train de luxe qui est un service honoré de tous, quand il épargne les forces d'un homme utile, devient un scandale quand il ne sert qu'à transporter les viveurs à Nice ou à Monte-Carlo. Ce qui convient moins encore à une démocratie, ce sont les fêtes et les réjouissances publiques qui, sous prétexte de divertissements, ne fournissent qu'un prétexte à la dissipation, sans rien qui parle à l'esprit, tout ce qui est bruit, agitation sans beauté.

IV

Du principe de l'égalité découlent comme conséquences les lois essentielles constitutives de toute démocratie, lois nécessaires, lois intangi-

bles, puisque sans elles la démocratie ne saurait ni se développer ni exister même. La première de ces lois est la possibilité accordée à tous les citoyens de donner leur avis, de contribuer par leur vote au gouvernement de l'État. C'est dans le peuple que réside la souveraineté, il faut donc qu'il ait le moyen d'exprimer sa volonté souveraine, que tous les citoyens aient droit de suffrage et que ce suffrage universel soit appelé à s'exercer dans tous les cas où il s'agit de décider souverainement sur les fins que la nation doit poursuivre.

La vie des nations est constituée par une série d'actes ou de décisions dont les unes déterminent des fins principales et dont les autres ne jouent vis-à-vis de ces fins que le rôle de moyens. Par exemple, convient-il à un moment donné de suivre une politique continentale ou une politique coloniale? de resserrer ou de relâcher les liens d'une alliance? de se rapprocher de telle nation étrangère ou de s'éloigner de telle autre? de faire la guerre ou de passer sur quelques susceptibilités et même sur quelques droits pour garder la paix? de rendre la naturalisation plus accessible ou plus difficile? de diminuer ou d'augmenter la puissance militaire? Ce sont là autant de points qui exigent des décisions souve-

raines. Nul autre que le souverain ne saurait les prendre. Elles portent en effet sur des fins essentielles : selon ce qu'elles seront, toute l'orientation de la vie nationale sera changée, cette vie même deviendra plus intense ou au contraire s'anémiera, le pays sera fortifié ou affaibli, recouvrera sa fleur de jeunesse ou s'acheminera vers la décadence ou vers la mort. Et aucune lumière extérieure à la conscience nationale ne peut l'éclairer de façon objective et scientifique. De même que chacun de nous, dans les occasions décisives, ne peut prendre conseil que de son sens intérieur, de son vouloir-vivre irraisonné mais le plus souvent clairvoyant d'instinct pour orienter sa vie, de même dans les nations les orientations décisives se déterminent par des actes de volonté. Et comme il ne peut rien y avoir au-dessus de cette volonté dans son exercice légitime, on l'appelle souveraine parce qu'elle est sans appel. Elle n'est pas pour cela indépendante. Elle dépend du sens social, des inspirations de la conscience nationale. Dans la monarchie la conscience nationale a pour seul organe le roi ; dans l'aristocratie elle a pour organe les nobles ; en démocratie elle est diffuse à travers toutes les consciences, elle s'exprime dans les suffrages populaires. L'État démocratique suppose, ainsi que nous l'avons déjà dit, que le

sens social est assez développé dans toutes les classes du corps social pour que tous les citoyens puissent démêler ses aspirations, recevoir les enseignements qu'il donne et traduire les uns et les autres dans leurs suffrages. La souveraineté du peuple n'est donc pas plus arbitraire que la souveraineté du roi. Si l'on voulait parler avec une entière exactitude, on devrait dire que ni la volonté démocratique ni la volonté monarchique ne sont souveraines, qu'elles doivent l'une et l'autre s'inspirer du sens national et se soumettre aux tendances spontanées du vouloir-vivre social. Le suffrage universel est donc une loi constitutive de l'État démocratique, et les reproches qu'on lui fait, très souvent avec justice, diminueraient si on avait soin de ne l'interroger que sur les directions générales de la politique telles que celles que nous énumérions plus haut. Il est en cela véritablement compétent, et si l'on reprend l'histoire de nos élections depuis 1851, comme le fit un jour M. de Vogüé, on peut voir que toutes les fois que le suffrage universel a eu à se prononcer sur des questions fort simples et générales, non seulement il a dit très clairement ce qu'il voulait ou plutôt ce qu'il ne voulait pas, mais encore ses décisions ont été conformes à l'intérêt national. En 1851, il voulait l'ordre, la paix, la cessation

du désordre, il acclama l'Empire ; en 1871, il appela au pouvoir une assemblée chargée de faire la paix et de rétablir les finances nationales ; en 1876, en 1877, il voulut conserver la République ; en 1885, il signifia très clairement que la politique tracassière ne lui plaisait pas ; en 1889, il cassa les reins au boulangisme. Or, 1851, 1871, 1876, 1885, 1889 ont été les seules dates critiques où des questions claires et très générales aient été posées au suffrage populaire. Il est donc clairvoyant quand on l'interroge sur ce qu'il peut voir. Et vraiment cela suffit pour qu'il exerce l'autorité suprême. Car toute la législation, toute l'administration peuvent se déduire de ces orientations générales. Et c'est alors aux administrateurs, aux hommes d'État, aux jurisconsultes, aux économistes, aux savants, aux ingénieurs qu'il appartient de faire les déductions. Ce n'est plus affaire de souverain, mais affaire de sous-ordres et d'agents d'exécution.

Ainsi dans une démocratie les citoyens par leur vote contribuent à faire la loi. C'est de ce qui est renfermé implicitement dans les résultats du suffrage que se tirent les articulations explicites des commandements légaux auxquels doivent obéissance tous les citoyens. C'est donc aux conséquences des fins et des ordres qu'il a lui-même

posés qu'obéit le citoyen ; en obéissant aux commandements explicites de la loi il s'obéit à lui-même. La loi émanée de son suffrage revient sous forme d'ordre à sa volonté. Il la pose donc et se l'impose ; étant à la fois le point d'origine et le point d'aboutissement du circuit légal, il obéit à ses propres lois, ce qu'on exprime en disant qu'il est autonome. Ce n'est pas de l'extérieur que lui vient le commandement, il n'est l'esclave ou le sujet d'aucune volonté extérieure, il jouit de cette liberté supérieure qui ne saurait se confondre avec le caprice, l'arbitraire ou la passion, et est au contraire l'assentiment de la volonté à la raison. L'autonomie et la liberté sont les caractères les plus essentiels de la démocratie.

Bien que libres et égaux en droits, les citoyens n'ont pas pour cela des fonctions égales, ainsi que nous l'avons vu, mais tous doivent avoir une juste part aux charges et aux avantages de l'association nationale. Ils doivent participer aux avantages dans la mesure de leurs besoins et de leurs services ; ils doivent participer aux charges dans la mesure de leurs facultés. Cette double participation, pour être équitable, doit être régie par les lois de la justice qu'on appelle distributive, qui repose non pas sur une égalité simple, mais sur une égalité de proportion. Les citoyens, précisé-

ment parce qu'ils sont égaux, ne doivent pas prendre chacun une quantité égale d'avantages identiques, mais recevoir une part équitablement proportionnée à leur fonction ; de même ils doivent tous participer aux charges publiques, tous également, mais cette égalité de charges n'implique pas une quantité objectivement égale, ni même une identité d'espèces. Dans une caravane, les forts portent plus, les faibles moins, et ceux qui sont chargés de la conduite des bêtes de somme ou de la sécurité du convoi sont libres de tout fardeau. Tous cependant servent et leurs services ont une valeur. Par conséquent, une démocratie ne contrevient pas au principe essentiel de l'égalité en rétribuant diversement selon leurs mérites les diverses classes de citoyens, en établissant pour des catégories diverses des impôts divers, en admettant des équivalences de services qui remplacent l'acquittement de l'impôt. Le service militaire même, malgré tous les caractères qui le mettent à part de toutes les autres charges publiques, peut être équitablement suppléé pour quelques-uns par tel autre service public qui serait aussi utile et qui exigerait une somme égale de dévouement et de sacrifices. C'est pourquoi la formule actuelle de notre loi militaire, l'égalité de tous les citoyens devant la caserne et le sac

au dos, ne saurait être considérée comme une loi intangible de la démocratie.

Il en est tout autrement de quelques-unes de nos lois scolaires. De la trilogie : gratuité, laïcité, obligation, c'est le dernier membre seul qui s'impose nécessairement à une démocratie ; le premier n'en est qu'un corollaire accidentel, et le deuxième, enfin, ne saurait entrer que par violence dans la déduction démocratique. Il est clair, en effet, que si le citoyen doit être appelé à décider par son vote des fins nationales, la société ne peut se désintéresser de son état intellectuel. Tout ce que nous avons dit du droit de l'électeur républicain dans le précédent chapitre, nous devons le dire du droit de tout citoyen dans une démocratie où tout citoyen est électeur. Tout homme doit avoir l'instruction et l'éducation nécessaires pour remplir son office d'électeur et de citoyen. La société a donc le droit d'exiger de lui qu'il fréquente l'école. Une démocratie sans écoles ne serait plus une démocratie. Et dans ces écoles on ne doit pas seulement donner l'indispensable outillage scientifique, mais encore on doit instruire le citoyen de ses devoirs et de ses droits, et enfin on doit lui apprendre à faire passer le bien commun avant les intérêts particuliers. Instruction primaire, instruction civique, éducation morale, tel est le fond

matériel du programme scolaire obligatoire dans une démocratie. L'obligation scolaire, le mot même le dit assez, ne résulte pas tant du droit du citoyen à l'instruction que du devoir qu'il a de s'instruire et de se préparer à ses fonctions. C'est un service public.

Ce qui montre bien que la gratuité de l'école ne découle pas nécessairement de l'obligation. Car puisque l'assiduité scolaire est un service dû au public, pourquoi ceux qui le peuvent n'y ajouteraient-ils pas une rétribution scolaire qui ne serait qu'une addition à leur feuille d'impositions, tandis que les moins fortunés seraient dispensés de cette rétribution? L'obligation n'entraîne la gratuité que pour ceux qui ne peuvent pas payer; pour les autres, au contraire, la rétribution est juste, car en même temps qu'en recevant l'instruction ils accomplissent un service public, l'école aussi leur rend des services puisqu'elle augmente leurs capacités, leur puissance individuelle de production. Il n'y a là, quoi qu'on en ait dit, aucune atteinte au principe de l'égalité qui n'exige que la proportion et n'est pas plus lésée dans ce cas qu'elle ne l'est par la diversité des cotes individuelles.

Quant à la laïcité, on ne peut lui découvrir aucune bonne raison. On peut soutenir que la

neutralité confessionnelle, le respect de tous les cultes s'impose à l'instituteur d'État partout où la division des croyances peut mettre en présence dans la même école des enfants de cultes divers, mais cela ne saurait entraîner que l'obligation pour le maître de ne pas insulter aux croyances des enfants, de s'abstenir de toute espèce de prosélytisme, cela ne peut obliger le maître à n'avoir point de croyances pour lui-même, ce qui d'ailleurs serait impossible, car n'avoir point de culte ni de religion, c'est être athée et l'athéisme est aussi une croyance ou une opinion. Par conséquent, la profession avouée par le maître et manifestée jusqu'en son genre de vie ou en son costume d'appartenir à tel ou tel culte ne saurait en quoi que ce soit empêcher l'impartialité qui s'impose, en un pays divisé, à l'instituteur d'État. Ce n'est donc pas même de neutralité qu'il aurait fallu parler, d'une neutralité anormale, outrageante et hypocrite, parce qu'elle est impossible et ne permet que les négations, c'est l'impartialité, c'est le respect des croyances des familles qu'il eût fallu réclamer ; et la laïcité qui proscrit toute une catégorie de citoyens sans autre motif que leurs sentiments intimes porte atteinte aux principes les plus évidents de toute démocratie, à l'égalité de tous devant la loi et devant les emplois publics.

Le suffrage universel, l'égalité proportionnelle devant les avantages et devant les charges, l'école obligatoire, voilà donc les lois essentielles de toute démocratie, les seules essentielles et par là vraiment intangibles.

Il faut y ajouter une loi qui régit la forme du gouvernement. C'est que la démocratie exige la forme républicaine. Et cela est évident. Si, comme nous l'avons fait voir, la République est essentiellement constituée par l'élection des pouvoirs recteurs, puisque la démocratie consiste dans la suppression de toute hérédité des charges et l'égale admissibilité de tous aux emplois publics, comme, en l'absence de l'hérédité, il ne peut y avoir que le suffrage qui désigne les gouvernants, il s'ensuit bien que dans une démocratie on ne peut que désigner par le vote ceux qui doivent gouverner, c'est-à-dire réaliser ce qui constitue l'essence de la République. Une République peut exister qui ne serait pas démocratique, nous l'avons vu ; on ne saurait voir une démocratie qui ne serait pas républicaine.

C'est pour cela que le césarisme plébiscitaire tel que Napoléon III rêvait de l'établir, à la fois héréditaire et démocratique par le plébiscite, ne pouvait être qu'une hypocrisie ou un illogisme. Si l'hérédité existe, comment le peuple peut-il rester souverain ? Et si le peuple reste souverain,

que devient la loi de l'hérédité ? Dans le premier cas, le peuple a abdiqué et abdique pour toujours, il est donc dépossédé — le droit au plébiscite n'est qu'un trompe-l'œil. Dans le second cas, le peuple garde le droit de déposer le monarque, de ne pas accepter l'héritier, de changer l'ordre de la succession ou même de le supprimer — et l'hérédité n'existe plus.

Et cela se comprend bien : si, la nation devenue adulte, la conscience sociale diffuse en chacun de ses membres se trouve assez claire et assez forte pour donner à la masse des citoyens les indications nécessaires à la conservation, au développement de la vie nationale, il n'y a plus dans la nation de famille privilégiée en qui seule s'incarne la conscience nationale, alors à quoi tend la loi de l'hérédité ? Et s'il y a une famille privilégiée de cette manière, c'est elle qui doit garder le pouvoir sans permettre aux instincts du peuple, particuliers, égoïstes, extérieurs à la conscience sociale, de diriger les destinées nationales.

V

Et ce sont bien les reproches que l'on fait aux démocraties. Regardant la façon réelle dont elles

se conduisent à peu près partout, surtout aux États-Unis et en France, on nous les montre livrées aux factions, aux sectes et aux partis, tombées des mains des plus dangereux idéalistes aux mains des sectaires et aux griffes des tripoteurs ; on nous fait voir les charges publiques occupées non pas par les plus dignes, mais livrées aux plus intrigants et servant à rétribuer des services électoraux, la politique devenue une carrière pour les ratés de la médecine ou du barreau, la magistrature avilie et rendant au moins autant de services que d'arrêts, les minorités politiques subissant la loi des majorités sans que ces majorités se préoccupent jamais, du moment qu'elles ont la force, de ce qu'exige le droit, ces majorités elles-mêmes nommées par une minorité électorale, dominée à son tour par des comités où quelques audacieux faiseurs réunis imposent leur volonté à toute une circonscription, en sorte que, sous l'étiquette démocratique, c'est une oligarchie qui gouverne, un syndicat de passions, de haines, de rancunes, qui, en fin de compte, est à la fois et exploité et servi par un syndicat d'intérêts. Du haut en bas du gouvernement, ce sont les intérêts privés, les égoïsmes qui gouvernent, nulle part on ne voit le souci du bien commun.

Et cela n'est pas étonnant, continuent nos anti-

démocrates, car une démocratie est impossible, le peuple ne sait pas, le peuple ne veut pas, le peuple ne peut pas se gouverner. Il ne sait pas, car il lui faudrait des lumières politiques qu'il n'a pas ; il ne veut pas, car chaque citoyen, étant un particulier, ne peut voir les choses que d'un point de vue particulier, donc égoïste, il ne veut donc pas le bien commun mais son bien propre qui est d'ordinaire tout l'opposé : en conséquence, chacun se dérobe aux charges et veut une part dans les bénéfices, l'électeur donne son vote à qui lui donne une route, un chemin de fer ou une place du gouvernement ; l'élu soutient le ministre qui lui permet de satisfaire son électeur et ainsi, du haut en bas, partout se pratique le *do ut des ;* la politique n'est qu'un marchandage, une foire des consciences où éclosent comme fleurs naturelles de la pourriture les concussions et les pots-de-vin ; le peuple enfin ne peut pas se gouverner, car, pour assurer un gouvernement véritable, il faut une continuité constante de vues, des desseins à longue portée, une durée sans changements brusques, et le corps électoral, par les décès et par les naissances sans compter les mouvements des idées, est en mue perpétuelle. On ne peut rien fonder de solide et de durable sur une masse mobile et inconsistante, accessible à toutes

les impressions, susceptible des pires affolements. Autant vaudrait essayer de bâtir sur les dunes du désert ou sur l'eau des océans.

Un mal de plus ronge les démocraties, c'est l'envie, l'envie de tout ce qui s'élève au-dessus du niveau commun ; l'amour de l'égalité aboutit au nivellement. Quiconque dépasse l'étiage ordinaire est visé et forcé de s'effacer et de disparaître. Seuls les médiocres subsistent et triomphent. La démocratie est le règne des médiocres : les Homais y pullulent, les Bouvard et Pécuchet y font la loi, les Jean Macé y obtiennent des statues. Qu'un Gambetta ou même un Jules Ferry vienne à grandir, il faudra aussitôt les démolir. « On n'a pas besoin des individus ». Démocratie, médiocratie.

J'entends bien encore qu'on nous dit que d'autres plus instruits et placés plus haut, à un point de vue plus général, sauront mieux décider de tout au mieux des intérêts généraux, que le roi ou les nobles sauront mieux établir tout ce qui est nécessaire pour assurer la continuité et le développement de la vie nationale qu'un petit particulier qui n'a dans sa race ni les traditions qui pourraient lui révéler les besoins nationaux et lui apprendre à les satisfaire, ni la sélection qui pourrait le rendre apte à tout sacrifier aux intérêts

généraux. Car comment, si l'on n'est pas né, pourrait-on ne pas tout juger du point de vue mesquin, individualiste et antisocial des intérêts particuliers ? L'homme du peuple nécessairement par race et par tradition ne voit que lui, ne pense qu'à lui, il ne peut juger et agir qu'en égoïste. La démocratie ne saurait donc être que le gouvernement résultant de la lutte, de la concurrence des égoïsmes. Et comment dès lors pourrait-on espérer que le bien commun fût la résultante de tous ces égoïsmes, et la paix sociale la conséquence de toutes ces concurrences? Donc tandis que dans une aristocratie et mieux encore dans une monarchie tout est organisé en vue d'assurer l'unité nationale, l'impartialité de la loi, de défendre les intérêts généraux et de leur subordonner les égoïsmes particuliers, dans une démocratie tout est agencé de façon à diviser la nation en partis et en factions, à faire régner la partialité partout et conséquemment l'injustice, à étouffer le bien commun sous le parasitisme des égoïsmes. Tels sont les arguments qui reviennent sans cesse sous la plume de M. Charles Maurras, que nous avons retrouvés plus haut fortement condensés par M. Paul Bourget.

Mais on voit tout de suite ce qui est supposé à la base de tous ces raisonnements et c'est à savoir

qu'il suffit d'être roi ou noble ou, comme l'on dit si joliment, d'être « né » pour ne plus penser qu'aux autres et d'être « peuple » pour être égoïste. Les rois et les nobles par nature ne peuvent être que clairvoyants et dépris d'eux-mêmes, les hommes du peuple ne peuvent être qu'imbéciles et égoïstes. Ces deux postulats admis, la supériorité de la monarchie et de l'aristocratie est fortement établie, et du même coup éclate le vice radical inhérent à toute démocratie. Mais il faut admettre ces postulats. Et l'histoire justement ne nous montre pas qu'ils se soient toujours vérifiés. Les deux derniers rois de France morts sur le trône avant la Révolution, Louis XIV et Louis XV, ne nous ont pas précisément montré cette clairvoyance infaillible des intérêts nationaux et cette absence complète de tout égoïsme royal. Il ne semble pas de même que la noblesse française au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle ait fait preuve de la clairvoyance et du désintéressement dont, selon M. Paul Bourget, la science démontre la présence nécessaire dans une race soumise à la sélection. La vérité c'est que les régimes politiques valent ce que valent les hommes chargés de les réaliser, que rois, nobles et hommes du peuple peuvent être tous des imbéciles et des égoïstes aussi bien que des hommes clairvoyants et désintéressés, que, dès

lors, la monarchie peut être bonne si le monarque est bon et mauvaise s'il est mauvais ; l'aristocratie peut être bonne si les nobles sont bons et mauvaise s'ils sont mauvais ; la démocratie de même peut être bonne si le peuple est bon et mauvaise s'il est mauvais. Aussi les anciens distinguaient-ils deux formes en chaque gouvernement, l'une bonne, l'autre mauvaise, et ils opposaient ainsi deux à deux la monarchie et la tyrannie, l'aristocratie et l'oligarchie, la démocratie et la démagogie. Mais il n'y a aucune recette infaillible, aucune sorte de procédé mécanique, fût-ce la sélection et l'hérédité, pour assurer dans le monde la continuité de l'intelligence et de la vertu. Et si ce procédé existait, on serait inexcusable de ne l'appliquer pas à l'ensemble de la race humaine, d'en réserver le privilège à quelques familles uniquement pour leur conserver la suprématie.

Nous inscrirons-nous donc en faux contre les reproches que l'on fait à la démocratie ? Pas le moins du monde. Si quelques-uns sont exagérés, tous sont fondés sur des faits et nous pourrions de nous-mêmes ajouter des traits. Mais cela ne suffit pas à condamner la démocratie comme constitution sociale. Car tous ces vices appartiennent aux démocraties mauvaises et non pas aux bonnes.

Ces vices sont accidentels. La Suisse n'est pas en proie aux mêmes maux que les États-Unis et les États-Unis ignorent quelques-unes de nos misères. Ils en ont d'autres sans doute. Mais la démocratie en elle-même ne saurait être responsable que des maux qu'elle produit toujours et partout. Tous les vices dont on l'accuse, tous les crimes dont on la charge sont humains, tiennent à la nature des hommes, il est donc naturel qu'ils se fassent voir dans une démocratie ; mais comme l'humanité n'est humanité que par le privilège qu'elle a de pouvoir s'amender et s'améliorer elle-même, de pouvoir être morale, c'est-à-dire dominer, changer et comme purger sa nature, il s'ensuit que les démocraties sont guérissables comme le sont les vices des individus humains. La pente de la nature humaine pousse les monarques à l'ambition, à la volupté, voire même à la cruauté ; elle pousse de même les grands à s'émanciper de l'autorité supérieure, à la corrompre par des flatteries, ou à se laisser domestiquer par des présents et par des plaisirs, de même les démocraties peuvent avoir tous les vices qu'entraîne l'égoïsme humain, ce sont précisément ceux qu'on lui reproche, comme on reprocha jadis les leurs aux aristocraties et aux monarchies. M. Charles Maurras dans sa récente

enquête sur la monarchie qu'a publiée la *Gazette de France*, ne cesse de nous répéter que « le régime d'hérédité a pour effet premier de *nationaliser* ce pouvoir. La dynastie régnante ou, si elles sont en nombre convenable, les familles prépondérantes étant unies étroitement par leurs intérêts propres aux plus profonds intérêts de l'État, cherchent, sans doute, comme tout ce qui est humain, leur intérêt particulier : *mais en le trouvant, elles trouvent, en outre, et en même temps, l'intérêt général* (1). » Et il est certain que si c'était là le privilège des aristocraties et des monarchies de ne pouvoir qu'identifier de façon quasi mécanique leurs intérêts particuliers aux intérêts généraux, les démocraties leur seraient évidemment et nécessairement inférieures. La démocratie, comme le dit M. Maurras, ce serait le mal, la mort, le déraisonnable, l'irrationnel. Mais alors comment se fait-il que le mécanisme qui devait infailliblement produire cette identification des intérêts particuliers à l'intérêt général l'ait si mal produite ? D'où viennent les seigneurs du moyen âge, exacteurs vis-à-vis de leurs vassaux, révoltés vis-à-vis des rois ? Et d'où viennent tant de rois qui ont pressuré leurs peuples ou les

(1) *Gazette de France* du mardi 28 août 1900.

ont quasi abandonnés ? Pour n'en citer qu'un seul exemple, mais bien suffisant, d'où vient donc un Louis XV et quelle plus terrible critique de l'hérédité que l'histoire seule de ce monarque ? — La vérité est tout simplement qu'aucun régime ne peut de façon mécanique assurer l'identification des intérêts particuliers à l'intérêt général. C'est parce que les hommes sont toujours des hommes. Ce n'est pas un privilège des régimes héréditaires que l'intérêt général y soit identique aux intérêts particuliers des gouvernants ; cela n'est pas moins vrai des démocraties. L'intérêt bien entendu de chaque particulier se trouve identique à l'intérêt général. L'intérêt général n'y est pas seulement la somme des intérêts particuliers à un moment donné, mais la résultante de ces intérêts considérés dans tous leurs prolongements à travers l'histoire et la race. C'est la même chose dans tous les autres régimes : les intérêts de la famille royale, les intérêts des familles nobles sont identiques à l'intérêt général, *pourvu que* le roi, *pourvu que* les nobles entendent bien le intérêts propres. Qui ne voit qu'il en est tout à fait de même pour le plus humble des citoyens ?

Tout le problème, dans une démocratie comme ailleurs, consiste à apprendre au gouvernant à discerner ses vrais intérêts et à lui donner la force

morale nécessaire pour les préférer aux sollicitations de la paresse, de la volupté ou de la passion. Or, c'est par l'instruction et l'éducation que l'on arrive à ce résultat. C'est pourquoi les démocraties ont, plus que tous les autres régimes, besoin d'une forte éducation morale. Or, il n'y a pas d'exemple qu'une telle éducation ait jamais existé en dehors des croyances et des pratiques d'une religion. Il n'est pas vrai qu'il ne faille une religion que pour le peuple, mais il en faut une au peuple. La religion sert à la conscience à la fois de frein et de propulseur. Si on enlève le frein, les convoitises passionnelles entraînent à l'anarchie ; si on supprime le propulseur, les lâchetés individuelles préparent la décadence. Plus que tout autre régime, la démocratie a besoin d'une morale et, par conséquent, d'une religion. La démocratie sera religieuse ou elle ne sera pas. Loin donc de voir entre la démocratie et le christianisme ou l'Église aucune sorte de contradiction et de conflit nécessaires, nous sommes ainsi amenés à trouver à la suite de Léon XIII (1) dans l'Église et dans le christianisme le sel de justice sans lequel la démocratie se corrompra infailliblement, le ferment de sacrifice et de charité sans

(1) Réponse à M. Harmel. — Pèlerinage ouvrier de 1899.

lequel elle dissoudra les nations et, de toute façon, se suicidera.

Et ainsi de toutes manières nous revenons à l'idée qui forme comme l'âme de ces études, à l'idée qui émerge de partout et qui en forme la naturelle et nécessaire conclusion, c'est que le devoir, à cette heure, pour un Français catholique, ne saurait être douteux. Nous sommes en République, en démocratie; à moins de malheurs que nous ne voulons pas prévoir, à moins de trouver un homme qui fût à la fois un Napoléon et un saint Louis, un Napoléon pour gouverner avec décision et ordonner avec force; un saint Louis pour tout faire avec charité et avec justice, il est impossible de supposer même un pouvoir héréditaire durable dans un pays où, de l'aveu de tous (1), la noblesse héréditaire s'est suicidée elle-même, où les représentants des familles royales ou impériales manquent à la fois de prestige, d'énergie, de décision et, probablement, de toute valeur personnelle. Que, par impossible, un de ces hommes, moyen en somme, pour ne pas dire médiocre, s'empare du pouvoir par un coup de force, il en

(1) Les aveux de la *Gazette de France* et de M. Maurras dans son enquête récente sont sur ce point particulièrement significatifs.

sera, au bout d'un temps assez court, renversé; nos monarchies, en ce siècle, ont duré de quinze à dix-huit ans sans révolution. La critique est éveillée, la presse est libre, un pouvoir nominal et personnel, pour durer, devrait être quasi infaillible et d'une force inlassable. Toujours saint Louis et Napoléon. C'est au-dessus des forces humaines. Et tel est le secret de la durée de la République en France.

S'adressant à M. Maurras, M. Maurice Barrès écrivait tout récemment : « Ne pouvant faire que ce qui vous paraît raisonnable soit accepté de tous, pourquoi ne tâchez-vous pas que ce que la majorité accepte devienne raisonnable (1)? » Et ce conseil est le bon sens même. On ne peut détruire la démocratie. Mais la démocratie, si elle continue à être mauvaise, peut fort bien détruire la France. Elle est, d'ailleurs, guérissable. Travaillons donc à la guérir. Il faut donner au peuple-citoyen une éducation civique, une éducation morale. Travaillons donc à la lui donner. Parlons, écrivons, agissons et, surtout, moralisons. Mais apprenons la langue de la République et de la démocratie. Le peuple n'écoute que ceux qui lui parlent ce langage. Parlons donc en républicains et en démo-

(1) Lettre du 22 août 1900 publiée dans la *Gazette de France* du 28 août.

crates. Ne croyons pas qu'il suffise de prendre un jargon, de se servir de quelques formules. Revivifions les formules en nous imprégnant de l'idée républicaine, de l'idée démocratique. Traitons tous nos concitoyens comme des hommes libres, comme nos égaux. Oublions les condescendances aristocratiques et parlons fièrement à des hommes fiers qui nous écoutent debout. Soyons persuadés qu'ils nous valent. Faisons-leur sentir non seulement que nous les aimons, mais aussi que nous les respectons. Ayons le respect du peuple, du paysan, de l'ouvrier. Ils ont leurs défauts, mais aussi de bien grandes qualités. Et, d'abord, ils travaillent, ils peinent avec courage, avec constance, leurs mains calleuses nous doivent être sacrées, et leur étreinte virile nous réconforte après tant de serrements accordés à des mains molles et veules. Puis, ils s'aident les uns les autres, admirables de solidarité et de dévouements mutuels même dans leurs plus graves erreurs sociales. De plus, ils ont le bon sens, la tendance innée à la justice, le premier plus développé chez le paysan, la seconde plus puissante chez l'ouvrier. Même inculte, leur esprit est capable de saisir les vérités de l'ordre élevé pour peu qu'on sache s'y prendre. Les adversaires du catholicisme ont, jusqu'ici, à peu près seuls discouru. Il faut que les

catholiques se fassent entendre au peuple. Qu'ils aient à la fois l'habileté et la justice de ne pas lui demander d'abdiquer d'abord sa puissance et sa liberté civique. Qu'ils lui fassent enfin entendre que, s'ils veulent défendre leur Dieu, conserver à la France sa foi séculaire, ce n'est pas par esprit de réaction, parce qu'ils ne sont ni républicains ni démocrates; que c'est, au contraire, parce qu'ils le sont; qu'ils fassent donc voir que l'idée républicaine, que l'idée démocratique ne peuvent produire des fruits viables, étant donnée la nature humaine, que si elles sont basées sur une morale profonde du désintéressement, de la charité, de la justice, autant dire sur le christianisme, et que donc si nous voulons maintenir le catholicisme dans la France républicaine et démocratique, ce n'est pas pour détruire la démocratie et la République, mais, au contraire, pour les conserver, non pour les étouffer ou les atrophier, mais pour augmenter la richesse, la force, la sève profonde de leur vie.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE 1

CHAPITRE PREMIER. — LA CRISE DU LIBÉRALISME. . 1

CHAPITRE II. — LE SENS SOCIAL 46
I. Existence du sens social 49
II. Explication du sens social 54
III Éducation du sens social. 63
IV. La socialisation du moi 76

CHAPITRE III. — LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL . . 91
I. La division du travail matériel 94
II. Division du travail mental : A. Division du travail politique ou séparation des pouvoirs. 100
III. B. Division du travail spirituel 122

CHAPITRE IV. — L'ORDONNANCE SOCIALE 145
I. Les lois de l'ordonnance sociale 150
II. La démocratie et la conception moderne de l'État. 160
III. L'ordonnance du spirituel et du temporel . . . 176
IV. L'Église et l'État 185
V. Solution d'un premier conflit : l'autonomie de l'esprit moderne 200
VI. Solution d'un second conflit : l'indépendance de de la morale. 214
VII. Solution d'un troisième conflit : l'École laïque . 227
VIII. Conclusions 243

CHAPITRE V. — Le fondement du droit d'association. 255

CHAPITRE VI. — La condition du travailleur dans le socialisme 300

CHAPITRE VII. — La condition du travailleur dans le catholicisme 349

CHAPITRE VIII. — L'idée républicaine 392

CHAPITRE IX. — L'idée démocratique 438

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed. Renewals only: Tel. No. 642-3405
Renewals may be made 4 days prior to date due.
Renewed books are subject to immediate recall.

Portland State Univ

INTER-LIBRARY
LOAN

JUL 12 1971

LD21A-50m-2,'71
(P2001s10)476—A-32

General Library
University of California
Berkeley

YB 07063

405646

HN64
F6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

G. E. Stechert & Co.
Alfred Hafner